Jacob Böhme und die Alchymisten.

Ein Beitrag

zum Verständniß J. Böhme's.

Nebst zwei Anhängen:

J. G. Gichtel's Leben und Irrthümer

und über

ein Rosenkreuzerisches Manuscript.

Von

Dr. G. C. Adolf von Harleß.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Leipzig.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

1882.

Vorrede.

Als im Jahre 1684 der greise Wittemberger Professor und Superintendent Dr. Abraham Calov seinen Anti-Böhmius (Vitebergae 4. außer der längeren Vorrede 131 Seiten stark) herausgab, da geschah es weniger in ausschließlicher Rücksicht auf J. Böhme und dessen Schriften selbst, als im Hinblick auf die Hornissenschwärme von Fanatikern, wie der berüchtigte Quirinus Kuhlmann, der Holländer Joh. Rothe[1]), dann die beiden Betke, Heinrich und Joachim, der pseudonyme Amadeus von Friedleben, der Friese Benedikt Bahnsen, der Zwoller Prediger Friedrich Breckling, ferner Adam Borel, der Pastor Christoph Andr. Raselius, Paul Felgenhauer, Hartwig Lohmann, Nicolaus Teting, der Livländer Elias Praetorius, Christian Hohburg, der Rosenkreuzer Aegidius Guttman, Ludwig Friedrich Gifftheil, der am Schluß der Vorrede Calov's nicht mit Namen genannte aber angedeutete Dr. med. Georg Reiser in Augsburg, und Andere minder bekannte oder auch ungenannte[2]) waren, welche sich alle als Jünger Böhme'scher Weisheit bezeichneten und mit ihren Schriften im 17. Jahrhundert nicht nur den Bestand und die Grundanschauungen der lutherischen Kirche bekämpften, sondern auch die gesunde Entwicklung deutscher Kultur und Wissenschaft mit ernstlichen Gefahren bedrohten. Daß die Schrift Calov's mit

[1]) Ueber dessen Entzückungen und Erleuchtungen man Calov selbst S. 40 fg. lesen möge.

[2]) Vgl. die Vorrede zu Calov's Anti-Böhmius.

gründlicher Kenntniß der Böhme'schen Lehren geschrieben war, ergibt sich aus ihrem Inhalt. Weniger befriedigt die Methode der Polemik. Sie vollzieht sich nach damaliger Weise so, daß eine ganze Reihe von Locis (Hauptsätzen) kirchlicher und schriftmäßiger Erkenntniß und Lehre aufgestellt wird, mit welchen die einzelnen Sätze der Schriften Böhme's und anderer Sinnesverwandter zu dem Zwecke verglichen werden, um deren Widerspruch mit der Kirche und dem Schriftwort darzuthun. Von einem Versuche genetischer Entwicklung aus den Grundprincipien Böhme's, von einem Nachweis des geschichtlichen Ursprungs derselben, von einer Bemühung um das innere Verständniß der behaupteten Verirrungen ist so viel wie nichts zu finden. In gewisser Weise verhält es sich auch ähnlich mit einer 1685 erschienenen, auf Calov bereits Rücksicht nehmenden Schrift, nämlich dem „Gegenstral der Morgenröthe" von Erasmus Francisci (Nürnberg bei Wolfg. Mor. Endters 16. 804 Seiten), deren Verfasser sich als einen Nichttheologen bezeichnet, aber sich als einen namentlich in den Schriften der Kirchenväter wohl belesenen Mann erweist[1]). Nur wendet sich diese Schrift mit Ausnahme des letzten oder XVII. Abschnitts: „Was von Böhme's Schriften zu halten sei", noch weniger direkt und ausschließlich wider Böhme und dessen Gesammtsystem, sondern mehr gegen eine praktische Hauptverirrung seiner Anhänger. Es ist dies schon auf dem Titel der Schrift mit den Worten bezeichnet: Wider das „Irrlicht der Absonderung von der Kirche und den Sacramenten". Deshalb handelt auch der größte Theil der heute noch lesenswerthen Schrift, um es kurz mit meinen Worten zu bezeichnen, 1. von den Kennzeichen eines wahren Lehrers, 2. von der Bedeutung der Kirchengemeinschaft, 3. von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, 4. von

[1]) Dieser merkwürdige Mann hieß mit seinem eigentlichen Familien-Namen: Finx. Geboren am 19. Nov. 1627 zu Lübeck, seinen Studien nach ein Rechtskundiger, ließ er sich als Privatgelehrter in Nürnberg nieder und starb daselbst am 20. Octob. (nach Andern: Decbr.) 1694. S. über ihn Georg Andr. Will, Nürnb. Gelehrten-Lexikon Th. I. Nürnberg 1755. S. 462—467.

der sogenannten Reinheit der unsichtbaren Kirche, 5. vom Verhältniß der Secten und der Universalkirche, 6. vom falschen Aergerniß an der sogenannten Unreinheit der Kirche, 7. von der Angeblichkeit des Stehens in der Kirche neben Sonderung von allen Partikularkirchen, 8. vom angeblichen Untergang der wahren Kirche bald nach den Zeiten der Apostel, 9. vom Fortbestand der wahren Kirche vor Luthers Zeit, 10. von deren Fortbestand bei allem Streit der Partikularkirchen mit einander, 11. von der Trennungsursache der evangelischen Kirche gegenüber der römischen, und dem Unterschied dieser Ursache verglichen mit der Separation der Böhmisten, 12. von der Bedeutung und Nothwendigkeit des öffentlichen Gottesdienstes, 13. desgleichen vom Empfang des heil. Abendmahls, 14. vom Ungrund des Bedenkens dagegen wegen etwaiger Anwesenheit von Unwürdigen, 15. desgleichen in Bezug auf die Reichung des Sacraments durch „unwürdige" Geistliche, und 16. über die Lehre von der Seligkeit frommer Heiden. — Ich aber habe dieser beiden Schriften nicht deshalb allein gedenken wollen, weil ich sie, verglichen mit andern Streitschriften dieser Zeit, für sehr beachtenswerthe Leistungen des siebzehnten Jahrhunderts halte. Auch war meine Absicht nicht die, lediglich auf dasjenige aufmerksam zu machen, was sie zu wünschen übrig lassen. Vielmehr wollte ich mit der Erinnerung an diese beiden Männer, welche mitten in der Zeit der durch Böhme hervorgerufenen Erregung standen, einestheils darthun, wie sehr diese Kämpfe nicht blos Theologen, sondern auch ernstgesinnte Laien bewegten, und anderntheils als an einem Beispiel zeigen, wie grundlos man die Böhme'sche Spekulation blos für eine über den konkreten Lebensverhältnissen stehende, transcendente, reine „Theosophie" halte, während sie bereits an sich und noch mehr in den praktischen Konsequenzen ihrer Anhänger auf das Tiefste und Bedenklichste in christliche Lebensfragen einschnitt. Von dem letzten Abschnitt der Schrift des Erasmus Francisci ist jedoch nur dies zu sagen, daß bei allem Maßhalten das Urtheil über Böhme's Schriften begreiflich ein mißbilligendes war, daß er dessen Abhängig-

keit nicht nur von Paracelsus und andern Alchymisten, sondern auch von Valentin Weigel richtig behauptete, bei diesem Nachweis aber, sowie bei der Darlegung des Widerspruchs mit der Schrift- und Kirchenlehre sich auf einzelne Sätze beschränkte, und an einer Aufdeckung der Grundprincipien jener ganzen geschichtlichen Strömung, von welcher Böhme's Theosophie getragen war, nur allzuviel vermissen läßt. Schon hieraus dürfte sich die Rechtfertigung eines Versuchs ergeben, das an sich nicht unbegründete Urtheil Aelterer nach der letztbezeichneten Richtung hin zu ergänzen.

Dagegen lag es noch viel näher, in neueren „Beleuchtungen" Böhme's einen wiederholten Anlaß zur Aufnahme alter Untersuchungen zu finden. Ich denke hiebei, von Anderen zu schweigen, nur an den nach meinem Dafürhalten geistreichsten Versuch, welcher in den zwölf Vorlesungen Franz von Baader's über Jak. Böhme's Theologumena und Philosopheme vorliegt[1]). Man hat nicht ohne Grund Baader einen Böhme congenialen Mann genannt. Nur daß nach meiner Meinung Baader an Genialität und namentlich an Originalität seinen Vorgänger weit überragt. Und so hat es denn auch in meinen Augen mit seiner „Beleuchtung" Böhme's eine ganz eigene Bewandniß. Architektonische Verhältnisse betrachtet man gern unter Einwirkung griechischen Feuers oder elektrischen Lichts. Ist an ihnen etwas unschön, so wird es durch diese Lichtwirkung nicht verdeckt, sondern es tritt nur um so deutlicher hervor, und man bewahrt und bekommt einen richtigen und treuen Eindruck. Und die vorhandenen, wirklichen Schönheiten treffen unter solches Licht gestellt das Auge nur um so wirksamer und eindringlicher. Ganz anders aber verhält es sich, wenn ein begabter Mann die Schöpfungen eines andern Geistes blos mit dem Brillantfeuer seines eigenen Geistes beleuchtet. Der Andere empfängt damit etwas, was er

[1]) Zuerst gedruckt 1847 in den „Janus" betitelten Jahrbüchern deutscher Gesinnung, Bildung und That herausgegeben von V. A. Huber. Dann aufgenommen in Fr. v. Baader's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Franz Hoffmann u. A. Bd. III. S. 357—437. Leipzig bei Herm. Bethmann 1852.

nicht hat, und wird zu etwas, was er nicht ist. Die unschönen Schatten verschwinden; es wird alles licht; aber das Licht ist nicht sein eigen, sondern eines Fremden. Man construirt in ihn hinein, was sich nicht aus ihm heraus construiren läßt. Und anders kann es nirgend sein, wo man bei der Beleuchtung einer geschichtlichen Persönlichkeit von allen Wegen historischer Untersuchung Umgang nimmt. Das angebliche Geschichtsbild wird dann etwas wie die Gebilde der weiland Naturphilosophie, welche die Natur aus eigener Geisteserleuchtung und ohne genügende exakte Naturforschung kennen und construiren wollte. In ganz ähnlicher Weise aber verhält es sich mit der Beleuchtung Böhme's durch Franz von Baader. Wer den wirklichen Böhme kennt, der vermag ihn im Baaderschen kaum wiederzuerkennen. Vielleicht daß sich Böhme dazu gratulirt hätte, so geistreich beleuchtet zu werden. Allein wiedererkannt hätte er sich selbst wohl schwerlich. Und noch weniger würden Diejenigen Baader verstanden haben, aus deren Quellen Böhme schöpfte und deren Weisheit derselbe in geistesverwandter Art weiter bildete. Denn deren Geist war sehr verschieden von dem Genius Baader's. Das geistreiche Wesen Baader's bleibt also auch mir in seinem völligen Werthe bestehen. Aber Geschichte und Geschichtsbilder bringt man nicht in solcher Weise zu Stande. Nicht jenem „Irrlicht" des Erasmus Francisci, wohl aber ungeschichtlichen Irrlichtern will die nachfolgende Darstellung entgegengesetzt sein. Und will man prüfen, ob sie nicht etwa Karikatur sei, so lasse ich als Prüfungsmittel nichts zu, als was auf geschichtlichen Urkunden ruht. Wo diese zu völligem Aufschluß nicht ausreichen, da habe ich selbst darauf aufmerksam gemacht. Einer Fälschung dieser Urkunden aber wird man mich nicht bezichtigen, geschweige denn überführen können.

München im Januar 1870.

A. v. Harleß.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Nur mit wenigen Worten möchte ich die mir gegebene Gelegenheit benützen, um die Punkte zu bezeichnen, an welchen mir bei den Zusätzen und Ergänzungen dieser zweiten Ausgabe gelegen war. In nur untergeordneter Weise kommt in Betracht, was in den Anmerkungen als Ergänzung der Quellen für das Verständniß der Alchymisten hinzugefügt ist. Dagegen scheint mir wichtiger, was theilweise, wie in der Verweisung auf die sieben Hauptgeister (spiritus principales) der Alchymie oder die Bezeichnung der prima materia als venenum dazu dient, die Verwandtschaft der Böhme'schen Theosophie mit alchymistischen Hauptsätzen zu veranschaulichen. Vorzugsweise aber möchte ich auf das aufmerksam machen, was ich im „Nachtrag" zur Geschichte der Rosenkreuzer aus einem mir inzwischen bekannt gewordenen Manuscript mittheilen konnte.

Außerdem erlaube ich mir, hier nur ein paar Worte an einen Recensenten meiner Schrift in der Augsb. Allg. Zeitung zu verlieren. Ich nenne ihn nicht. Auch nicht jenes schon früher erschienene Heft der Dante'schen Jahrbücher, in welchem Prof. Erdmann bei anderer Gelegenheit die anmaßliche Art dieses Recensenten schon treffend charakterisirt hat. Wenn nun derselbe meinen Nachweis der wurzelhaften Verwandtschaft Böhme'scher Theosophie mit jener der Alchymisten als unannehmbar bezeichnet, weil in diesem Falle ein so großer Geist wie Schelling sich nichts von Böhme angeeignet hätte, so ist das einfach lächerlich. Auch muß er „Schelling's Leben in Briefen" sehr wenig kennen, wenn er etwa meint, der von mir nachgewiesene Gegensatz Böhme'scher Theosophie zur christlich-

kirchlichen Anschauung und Lehre lasse sich mit der Benützung Böhme's durch Schelling nicht wohl vereinigen. Alle diese geschichtlichen Nachweise heben ja nichts von der eigenartigen spekulativen Begabung des wissenschaftlich ungebildeten theosophischen Schusters auf, welche zu leugnen, laut Zeugniß meiner eigenen Schrift, mir nicht in den Sinn gekommen ist. Das geschichtliche Verständniß der auf Böhme einwirkenden Zeitrichtung ist an sich kein Werthmesser für das, was er von ihr beeinflußt leistete oder weiter ausbildete. Aber zu diesem geschichtlichen Verständniß gehört mehr, als blos zu wissen, daß von Schelling Böhme hochgehalten wurde. Zur Entschuldigung des Recensenten kann nur gesagt werden, daß die späteren Geschichtschreiber jene merkwürdige, mit Böhme wahlverwandte Strömung des siebzehnten Jahrhunderts viel zu wenig gekannt und beachtet haben. Ich möchte als Vertreter dieser Richtung, wenn auch vielfach nüancirt, nur hier z. B. Aegid. Gutmann (auch Guttmann geschrieben) in dessen anonym (genau 1619) erschienenen „Offenbarung göttlicher Majestat" (2 Theile), die Schriften des Nürnbergers Paul Lautensack, den Polen Bartholom. Sclai, den alchymistischen Dr. med. Heinr. Cunrad (auch Kurath geschrieben), den dessauischen Rath Jul. Sperber, den in Wesel wohnhaften Matthäus Weier, den aus Böhme bekannten Paul Kaim z. B. in seinem „Herzensspiegel", den Holländer Henrich Jonson (pseudonym Yiel) u. s. w. namhaft machen. Was Böhme's Pantheismus betrifft, so könnte ich auf einen neueren Nachweis von Lic. E. Elster: Drei Quellen des Pantheismus (II Böhme) in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche Jahrg. 35. H. II (1874) S. 264—276 verweisen. Doch schließe ich zum Trost meines Recensenten damit, daß auch ein Jung-Stilling kein Bedenken trug, in seinem „grauen Mann" (Stück 28. Nürnberg 1814. S. 358) J. Böhme für eine Art von reformatorischen Propheten zu erklären. Ich kann natürlich meinen Recensenten nicht hindern, auf diese Autorität hin bei seiner Meinung zu bleiben.

München, December 1874.

A. v. Harleß.

Inhalt.

Einleitung.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst weniger den „Theosophen", als den Menschen und Christen Jakob Böhme. Verfolgt und verunglimpft von Zeitgenossen und Trägern des kirchlichen Amtes in Dingen, wo das Unrecht nicht schlechthin auf seiner Seite war, von Anderen insgeheim oder öffentiich bewundert, ja vergöttert selbst in Stücken, wo er guten Rathes und linder Zurechtweisung bedurft hätte, geschah es ihm, daß auch die Nachwelt bis in die neueste Zeit hinein, sei es in Tadel, sei es in Lob, vielfach nur die Verirrungen seiner Zeitgenossen theilte, ja überbot. Und indem man aus dem Eigenen heraus sich in diesen merkwürdigen Mann hineinfinden wollte, kam es ganz natürlich in vielfacher Gestalt dazu, daß man an dem gemalten Bilde Böhme's sowohl die Schatten, als die eigenthümlichen Lichter seines wirklichen Wesens zu vermissen hat. Ich denke hiebei, wie gesagt, jetzt weniger an den „Theosophen" Böhme oder an das, was man sein theosophisches „System" genannt hat. Ich denke an den Menschen und Christen Böhme nach seiner menschlichen und christlichen Begabung, Bezeigung und Eigenthümlichkeit. Denn auch in diesen Beziehungen ist es wahrlich nicht leicht, ihn richtig zu verstehen, so wunderlich gemischt ist Schatten und Licht, Recht und Unrecht, Demuth und Hochmuth, Klarheit und Verworrenheit, Einfalt und Selbstüberhebung. Es versteht sich von selbst, daß ich hiebei lediglich mir dasjenige vor Augen halte, was uns als authentisches Selbstzeugniß vorliegt. Und auch hier wiederum nicht sowohl in jenen Schriften, in welchen er die „Erleuchtungen" seines

Geistes niederlegt, als in solchen, welche einen Blick in seine Herzensstellung gewähren, wie z. B. viele seiner sechsundsechszig theosophischen Sendbriefe, seine Anleitung zum heiligen Gebet, oder auch sein Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele (colloquium viatorum), die beiden Büchlein von der wahren Buße und das Buch von der wahren Gelassenheit. Daß dies Alles aus verhältnißmäßig später Zeit herrührt, daß wir so wenig oder so viel als Nichts aus der Werdezeit seiner inneren Entwicklung wissen und besitzen, ist nur zu beklagen. Nicht weniger auch, daß wir auf die Einwirkung und das Gebahren seiner „Freunde" blos aus seinen eigenen Aeußerungen und Andeutungen schließen, nicht aber deren Art mit eigenem urkundlichen Zeugniß belegen können. Denn die fertige und abgeschlossene Gestalt eines Menschen nach seinem geistigen Wesen läßt sich nur in dem Maße richtig beurtheilen und verstehen, in welchem man deren inneren Entwicklungsproceß sammt der Art und dem Gewicht der äußeren Einflüsse zu überblicken und zu durchschauen vermag. Und daß man von der inneren Entwicklung bei Jak. Böhme aus früherer Zeit so wenig weiß und zu ermitteln vermag, ist nicht minder zu bedauern, als daß man die Macht nachweisbarer, äußerer Influenzen bei ihm verhältnißmäßig viel zu wenig beachtet und zu seinem Verständniß verwendet hat. Denkt man ihn sich doch häufig wie ein räthselhaftes Meteor, welches plötzlich und ohne allen Zusammenhang mit einem ganzen Strome geschichtlicher, zeitgenössischer und wahlverwandter Erscheinungen vom Himmel auf die Erde gefallen wäre. Er selbst denkt nur halb, aber nicht ganz so, und statt bei diesem seinem halben Selbstverständniß oder Selbstbekenntniß stehen zu bleiben, hätten später Geborene besser gethan, wenigstens sich selbst zu einem richtigeren Urtheil und Verständniß durch genauere Beachtung der Zeitgeschichte und Zeitströmung und ihres Einflusses auf Böhme zu verhelfen. Dies wenigstens soll ein Hauptaugenmerk der nachfolgenden Darstellung sein. Aber überall sollen Selbstaussagen J. Böhme's zu Grunde gelegt und als Anknüpfungspunkte gebraucht werden. Gehen doch einzelne dieser

Aussagen bis in seine frühe Jugendzeit zurück und lassen einen Blick in seine Natureigenthümlichkeit thun. Die meisten Zeugnisse dagegen gehören der Zeit einer fertigen und abgeschlossenen Stellung an und lassen erkennen, was er von der religiös-kirchlichen Gegenwart seiner Zeit dachte, mit welchen Zukunftshoffnungen er sich trug, wie er seine eigene Mission auffaßte und deren Gewißheit und göttliche Berechtigung sich selbst und Anderen darthun zu können glaubte. Wie oft Er, welcher den Antichristen „Meinheit, Deinheit, Ichheit" nannte, bei dem Allen aus seiner Eigenheit nicht herauskam, sondern erst recht in sie hineinfiel, werden wir hier eben so sehr zu bemerken Anlaß haben, als umgekehrt darauf hinzuweisen sein wird, wie häufig diese „Eigenheit" insofern nicht die seine war, als er bewußt oder unbewußt von einer Macht nicht aus ihm geborener, sondern von außen an und über ihn gekommener, nicht bloßer „formulae", wie er sagt, sondern Gedanken, Strebungen und Richtungen seiner Zeit getragen und beeinflußt ward. Die vorstehenden Bemerkungen sollen zugleich den Gang der Aufeinanderfolge bezeichnen, welchen die nachfolgende Darstellung einschlagen wird.

---

1. Das Gesicht vom verborgenen Schatz auf der Landskrone.

Das Begebniß, welches mit dieser Aufschrift gemeint ist, wird von Abraham von Frankenberg, dem Freunde und Gönner J. Böhme's, erzählt. Böhme selbst soll es ihm mitgetheilt und den Ort, wo ihm also geschah, gezeigt haben. An der Wahrhaftigkeit des Berichterstatters zu zweifeln, hat man nicht den geringsten Grund. Anders gestaltet sich die Frage, wie man sich den Vorgang bei J. Böhme selbst zu denken oder zu erklären habe. Uns ist von Wichtigkeit, daß diese Geschichte noch in die Knabenzeit Böhme's fällt. Er, der Bauernsohn aus Altseidenberg, anderthalb Meilen von Görlitz, geboren im Jahre 1575, hatte damals (das Jahr ist nicht

genannt, muß aber in die achtziger Jahre des sechszehnten Jahrhunderts fallen) das Geschäft, neben anderen „Dorfknaben" das Vieh auf dem Felde zu hüten. Da, so wird berichtet, habe er einstmals „um die Mittagsstunde" sich von den Knaben abgesondert und sei allein für sich auf den nahegelegenen Berg, genannt die Landskrone, gestiegen. Auf der obersten Höhe des Berges, wo rothes Felsgestein einen wie verschlossenen Raum darstellt, habe er einen offenen Eingang gefunden und im Raume selbst eine große „Bütte" mit Geld entdeckt. Da habe ihn ein Grausen angewandelt, und ohne das Geringste anzurühren, sei er eilig wieder herausgegangen. Und obschon er nachher öfter mit anderen Jungen hinaufgestiegen, habe er doch nie mehr den offenen Eingang gefunden.

So weit Abraham von Frankenberg. Was derselbe weiter und wie es scheint ebenfalls aus Böhme's Munde berichtet, daß nämlich etliche Jahre nachher der Schatz von einem fremden „Künstler" gehoben und fortgeschafft worden, der Schatzgräber aber, weil auf dem Schatz ein Fluch gelegen, eines „schändlichen" Todes gestorben sei, das können wir billig ebenso sehr auf sich beruhen lassen, wie die Deutung des Hergangs auf eine typische Weissagung vom Eingang in die verborgene Schatzkammer göttlicher und natürlicher Weisheit und Geheimnisse, welche Deutung dem Hergang Abr. von Frankenberg in Bezug auf J. Böhme gibt.

Weniger bei Seite zu lassen ist jedoch, was Frankenberg zum Beweise anführt, daß man sich über das dem Hirtenknaben Widerfahrene nicht „so groß zu verwundern" habe. Denn da werden zum Beweis der Wirklichkeit solcher Dinge die Schriften des im Ausgang des sechszehnten Jahrhunderts hoch berühmten Alchymisten Leonhard Thurneisser von Thurn[1]) neben den Büchern anderer Alchymisten wie

[1]) Geb. 1530 gest. 1596. Vgl. über ihn Dr. G. C. M. Moehsen in den Beiträgen zur Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, Anhang zu dessen Beschreibung einer Berlinischen Medaillensammlung Bd. II. Berlin und Leipzig bei Decker 1783. S. 55—198. Was aber Paracelsus betrifft, so handelt

Theophrastus Paracelsus, Agricola, Mathesius, Aldrovandus, Theobaldus, Kircher, Zeiller u. s. w. namhaft gemacht. Nicht daß diese Citate im Geringsten zur Erklärung des Hergangs bei J. Böhme selbst dienlich wären. Denn der Hirtenjunge mag zwar von Schätzen und Schatzheben aus dem Munde des Volkes gehört haben; mit der alchymistischen Weisheit dagegen war er damals schwerlich selbst nur von Hörensagen in Berührung gekommen, geschweige denn, daß er zu jener Zeit schon Schriften dieser Art gelesen hätte. Allein die Citate von Frankenberg bezeichnen die Atmosphäre, in welcher die späteren Freunde des zum Manne gereiften J. Böhme lebten, und die Wichtigkeit, hierauf zu achten, wird uns nachher deutlich entgegentreten.

Was nun aber den Hergang mit dem Knaben J. Böhme betrifft, so steht mir zweifellos fest, daß er denselben für ein mit wachem Auge in der Mittagstunde erlebtes, wirkliches Ereigniß gehalten habe. Er war in allen Dingen ein aufrichtiger, der Verstellung und bewußten Unwahrhaftigkeit unfähiger Mann. Getäuscht mag er so und so oft gewesen sein; auf bewußte Täuschung ging er selbst nie aus. Aber mit einer Sinnestäuschung in der Mittagstunde läßt sich sein vermeintliches Erlebniß ebenso wenig erklären. Auch wird den jungen Bergsteiger ein ekstatischer Zustand schwerlich überkommen haben. Der Schreiber dieses kennt aber eine Geschichte, an welche er unwillkürlich erinnert wurde. Denn er weiß von einem Manne, welcher fast bis in sein Greisenalter einen Traum aus seiner Kindeszeit, der ihm ein höchst seltsames, aber denkbares Ereigniß als am Tage erlebt vorspiegelte, für eine ihm wirklich widerfahrene Geschichte hielt. Erst sehr spät wurde er irre, als ihm ein anderes Traumbild eines ganz undenkbaren Erlebnisses aus seiner Jugendzeit einfiel, an welches er als Knabe, aber wegen der absoluten Undenkbarkeit des Hergangs nur kurze Zeit, ebenfalls wie an eine ihm in wachem Zustand wider-

---

dieser freilich in einem ganzen Kapitel seiner **philosophia occulta** (W. W. Th. I. S. 293 fgg.) von „den Schätzen und verborgenem Gut" und wie man sie heben solle.

fahrene Geschichte geglaubt hatte. Eine Täuschung dieser Art möchte ich bei dem Hirtenjungen J. Böhme annehmen. Nur daß mir lediglich an diesem Hergang, wie ihn J. Böhme selbst erzählt hat, etwas gelegen ist, gar nichts aber an der denkbaren Erklärung desselben. Denn die aus dem Munde des Erzählers selbst herrührende Geschichte erschließt uns eine in früher Jugend schon wahrnehmbare Natureigenthümlichkeit, welche auch später am Manne unverkennbar ist. Das ist die zum Wunderbaren geneigte und gereizte Imagination, welche so leicht aus subjectiven innerlichen Hergängen objective Realitäten macht, innerlich Wirksames und von Innen Originirendes für etwas von Außen Gewirktes hält, und von der Macht der Aufwallung oder des subjectiv Empfundenen hingerissen die Ruhe und Kälte unbefangener Selbstprüfung verliert. Je weniger dieses Knabenerlebniß Böhme's, wie er es selbst erzählt hat, sich mit der Annahme einer Unwahrheit wegläugnen, oder aus blos äußeren Einflüssen ableiten, geschweige denn als Sinnestäuschung eines Wachen erklären läßt, um so psychologisch wichtiger bleibt diese Knabengeschichte mit ihrem tiefen Eindruck auf den Geist des Mannes und die aus ihr sich ergebende Schlußfolgerung auf die von späteren Influenzen unabhängige Besonderheit des noch ungeschulten Kindergemüthes. Mir wenigstens ist diese Jugendgeschichte ungleich wichtiger und lehrreicher, als die bekannte Erzählung von der Offenbarung creatürlicher und übercreatürlicher Geheimnisse, kraft deren Böhme in späteren Jahren dasjenige, was sich nach seinen Grundzügen schon längst in seinem Geiste formirt hatte, plötzlich und mit mächtigem Eindruck aus dem Glanze eines Zinngefäßes (dem „jovialischen" Glanze[1]) herauslas.

---

[1]) Des Ausdrucks „als des lieblich jovialischen Scheins" nach der alchymistischen Signatur des Zinns bedient sich Abr. v. Frankenberg in der Lebensgeschichte §. 10. Vgl. Dr. Mart. Ruland im Lexic. Alchemiae Francof. 1612. 4. s. v. Jupiter u. Stannum.

2. Der geheimnißvolle Fremdling und Böhme's Stellung zum religiös-kirchlichen Zustand der damaligen Zeit.

Was von des Knaben Entwicklung aus dem Munde Dritter berichtet wird, zeugt von einer früh erwachten tiefen und ernsten Frömmigkeit. Wobei als äußeres Förderungsmittel aus frühster Zeit nur das erwähnt wird, daß er „sonderlich den Predigten sehr gerne beigewohnt" habe. Die Tage seiner Wanderschaft als Schusterlehrling, welche auch in sehr frühe Lebensjahre fallen müssen, da er noch nicht zwanzig Jahre alt (1594) in Görlitz sich niederließ und heirathete, lassen, so weit die spärlichen Nachrichten gehen, ebenfalls nichts von besonderen äußeren Einflüssen wahrnehmen. Nur daß aus dieser Zeit abermals eines Ereignisses nach Böhme's eigener Mittheilung Erwähnung geschieht, welches dem Knaben oder jungen Menschen wie etwas halb Uebernatürliches vorkam und in ihm mit tiefem, bleibendem Eindruck haftete. Das Jahr und der Ort, wo solches geschah, ist nicht benannt, nur fiel es in die Zeit der Wanderschaft und wahrscheinlich in deren erste Jahre, da Jakob, der Lehrling, als ein „kleiner" Mensch bezeichnet und angeredet wird. Nach dieser Erzählung arbeitete der Lehrling irgendwo bei einem Schuhmachermeister und fand sich eines Tages, da Meister und Meisterin ausgegangen waren, allein zu Hause. Da sei, so erzählt v. Frankenberg aus Böhme's Munde, ein fremder, zwar schlecht gekleideter, aber feiner und ehrbarer Mann vor den Laden gekommen und habe ein paar Schuhe für sich zu kaufen begehrt. Der Lehrling habe in Abwesenheit der beiden Meistersleute sich auf den Verkauf nicht einlassen wollen. Weil aber der Fremde ernstlich auf dem Kaufe bestanden, so habe der Knabe, um ihn abzuschrecken, einen überhohen Preis genannt, welchen gleichwohl Käufer bezahlt und sich mit den Schuhen auf den Weg gemacht habe. Aber in geringer Entfernung vom Laden sei der Fremde still gestanden und habe mit lauter und ernster Stimme gerufen: Jakob, komme heraus! Daß nun der fremde und

unbekannte Mann den Jungen mit seinem richtigen Taufnamen[1]) nenne, kam allein schon unserem Böhme höchst wunderbar vor, so daß er erschrak und nur allmählich sich erholte, um aufzustehen und auf die Gasse zu kommen. Da sei er denn vor dem Manne „ernstfreundlichen Ansehens, mit lichtfunkelnden Augen" gestanden. Der aber habe ihn „bei der rechten Hand gefaßt, strack und stark in die „Augen gesehen, und gesprochen: Jakob, du bist klein, aber du wirst „groß und gar ein anderer Mensch und Mann werden, daß sich die „Welt über dir verwundern wird. Darum so sei fromm, fürchte „Gott und ehre sein Wort. Insonderheit lies gerne die heilige „Schrift, darinnen du Trost und Unterweisung hast. Denn du wirst „viel Noth und Armuth mit Verfolgung leiden müssen. Aber sei „getrost und bleibe beständig; denn du bist Gott lieb, und Er ist „dir gnädig". Worauf der Mann ihm die Hand gedrückt, wiederum stark in die Augen gesehen, und dann seinen Weg vor sich gegangen sei. Jakob aber sei nicht wenig darüber bestürzt geworden und habe solche Weissagung und Ermahnung mit der Gestalt des Mannes immer im Gemüthe behalten und nicht vergessen können. — Aus welcher Geschichte zuerst zu entnehmen sein dürfte, daß die Frömmigkeit des jungen Jakob ihm ein gutes Gerücht zugezogen, das sich in weiteren Kreisen verbreitet und die Theilnahme und Aufmerksamkeit eines dem Knaben Fremden und Unbekannten auf sich gezogen habe. Was nun dieser von Worten der Ermahnung und Vorbereitung auf künftige Trübsal zu ihm sprach, war gut und ernst gemeint und konnte ohne Gabe besonderer Weissagung im Anschluß an Christi Wort von dem Loos aller seiner wahren Jünger gesprochen werden. Was er aber dem Knaben von einer künftigen Größe und Verwunderung der Welt vorsagte, war übel angebracht und in unverständiger Zuneigung eher aus dem Geiste des Versuchers herausgeredet. Gleichwohl haftete eben dies in der Seele

[1]) Nach v. Frankenberg, Böhme's Biographen, empfing Böhme diesen Taufnamen „als zukünftiger Untertreter der Esau'ischen Geburt".

des erregbaren Knaben, und er mag hinter den „lichtfunkelnden“ Augen wohl eher die Erscheinung eines Engels, denn die eines gewöhnlichen Menschenkindes vermuthet haben. Auf Rechnung wenigstens einer von außen kommenden, durch „magisch-astralische Wirkung der gestirnten Geister“ vermittelten Regung will Abrah. v. Frankenberg den durch dieses Ereigniß geweckten „Glimmer und Zunder des heiligen Liebefeuers“ in des Knaben Seele, höchst wahrscheinlich nach Böhme's eigener Meinung, gebracht wissen. —

Genug, voll von der „Weissagung“ künftiger Größe und Eigenbedeutung trat der junge Böhme in sein späteres Leben. Und in diesem Leben begegnen wir dem Nachhall jenes Jugendeindrucks in den verschiedensten Formen, namentlich da, wo es sich um seinen Beruf und seine Stellung gegenüber den religiös-kirchlichen Zuständen der damaligen Zeit handelt. Zwar was ihn daran abstieß, das läßt sich genugsam aus anderen Gründen und namentlich aus seiner zartbesaiteten Innerlichkeit erklären. Auch braucht man sich blos das Bild seines Görlitzer Hauptgegners, des rohen und gemeinen lutherischen Pastor primarius Gregor Richter vorzuhalten, um zu begreifen, daß ihm nicht nur die gegen ihn gerichtete Polemik, sondern die ganze damals übliche Streittheologie der verschiedenen Konfessionen widerlich war und ihm Anstoß gab. Allein nicht blos der Art jener Polemik war er abhold, sondern auch ihr Fundament, ja die wirkliche ihr innewohnende Bedeutung und Berechtigung war ihm fremd und unverständlich. Und nicht allein mit der polemischen Verfechtung, sondern auch mit der thetischen Grundlage der verschiedenen Konfessionen zeigt er sich in mehr denn einem Punkte völlig zerfallen. Es wäre ganz verkehrt, dies blos der abstoßenden Wirkung der damaligen Polemik zuzuschreiben. Ja, ich kann die Böhme eigenthümliche Richtung ganz und gar nicht auf Rechnung abstoßender, äußerer Einflüsse bringen. Denn eine ganz andere innerlich gewachsene Wurzel liegt seiner Gegnerschaft gegen die Kirche zu Grunde. Worin, wie bald und wie weit der Same zu dieser Wurzel auch von außen in ihn gekommen, läßt sich aus Mangel historischer Nachweise minder

unbekannte Mann den Jungen mit seinem rich
nenne, kam allein schon unserem Böhme höchst
daß er erschrak und nur allmählich sich erholte,
auf die Gasse zu kommen. Da sei er denn vor
freundlichen Ansehens, mit lichtfunkelnden Aug
aber habe ihn „bei der rechten Hand gefaßt, st
„Augen gesehen, und gesprochen: Jakob, du bist
„groß und gar ein anderer Mensch und Mann
„Welt über dir verwundern wird. Darum s
„Gott und ehre sein Wort. Insonderheit li
„Schrift, darinnen du Trost und Unterweisung
„viel Noth und Armuth mit Verfolgung leid
„getrost und bleibe beständig; denn du bist G
„dir gnädig". Worauf der Mann ihm die Ha
stark in die Augen gesehen, und dann seinen
sei. Jakob aber sei nicht wenig darüber bestü
solche Weissagung und Ermahnung m
Mannes immer im Gemüthe behalte
sen können. — Aus welcher Geschichte zu
dürfte, daß die Frömmigkeit des jungen Ja
rücht zugezogen, das sich in weiteren Kreisen
nahme und Aufmerksamkeit eines dem Kna
kannten auf sich gezogen habe. Was nun d
mahnung und Vorbereitung auf künftige Tr
gut und ernst gemeint und konnte ohne G
im Anschluß an Christi Wort von dem
Jünger gesprochen werden. Was er abe
künftigen Größe und Verwunderung der
angebracht und in unverständiger Zuneigu
Versuchers herausgeredet. Gleichwohl ha

---

[1]) Nach v. Frankenberg, Böhme's Bi
Taufnamen „als zukünftiger Untertreter

ziehen. Da dieselben aber einem
sechs Jahre später als seine im
(die Morgenröthe im Aufgang)
oft genug sich über seine Ab-
heil gewordenen Beruf ausspricht,
hrift auch hier nicht Umgang ge-
ren Briefen legt er großes Ge-
Schrift, und zwar noch vor deren
dung, in Abschriften durch Freunde
hauptgegner, Gregor Richter, in
n sei. Er habe sie nur als ein
rieben. So in einem Brief an
nuar 1618, in einem anderen an
19, in einem dritten an Abraham
620, desgleichen in dem Schreiben
m 3. Juli 1623, an Caspar Lind-
21?), und an einen Ungenannten
it der Thatsache der Verbreitung
zweifellos seine Richtigkeit. Aber
genröthe" blos als ein „Memorial"
Inhalt der Schrift an unzähligen
Mag auch vielleicht,
as Vorwort mit seiner
geschrieben sein! Aber
nahmen auf diese
auf seinen Beruf als

leicht darthun. Denn gerade für die Zeit, welche der Abfassung seiner ersten Schrift, der Morgenröthe im Aufgang (vom J. 1612) voranging, fließen die Quellen überaus spärlich. Und was der erste Beschreiber seiner Lebensgeschichte von einer besondern siebentägigen Erleuchtung und Entzückung aus der Zeit seiner Wanderschaft und von Offenbarungen im Jahre 1600 und nochmals im Jahre 1610 mehr andeutet, als berichtet, das dient sachlich zu gar keinem Verständniß seiner innern Entwicklung. Von seiner Stellung zur römisch-katholischen Kirche ist nichts zu sagen, als daß er sich ihr gänzlich fremd wußte[1]). Und was die reformirte und die lutherische Kirche betrifft, so tritt er in zwei Hauptpunkten Beiden schon in der ersten Schrift als entschiedener Gegner gegenüber, der ersten in der (Calvinistischen) Prädestinationslehre, der zweiten in der Lehre von der Rechtfertigung[2]). Aber nicht sowohl diese Gegnerschaft ist das Charakteristische, als die Art, wie er sich zur Offenbarung eines höheren und denkbarerweise die Gegensätze ausgleichenden und einigenden Dritten befähigt und berufen erachtet. Und um dies zu kennzeichnen, können wir hier von einem Eingehen auf die Materie selbst Umgang nehmen, und uns damit begnügen, nur an Selbstaussagen Böhme's nachzuweisen, wie er die kirchliche Gegenwart ansieht und sich über seine höhere Mittlerstellung ausspricht.

Man kann hiebei hauptsächlich seine sechsundsechszig sogenannten

---

[1]) Eigentlich unterscheidet er nur einen Römischen und einen Unrömischen Antichrist, und der Antichrist ist nach ihm schon mit Constantini Zeit, den Concilien und den hohen Schulen erschienen, da man angefangen habe, um die Religion zu zanken (Myster. magn. 36, 34. 77, 66 u. a. a. O.). Man erinnere sich übrigens auch jener, angeblich im Karthäuser Kloster zu Nürnberg aufgefundenen 30 „Pabst-Figuren", welche gerade damals wieder mit der Auslegung des Theophrastus Paracelsus rumorten. Diese Auslegung deutet die Bilder ebenso sehr wider das Pabstthum, als wider „die Ketzerei", und schließt mit der Weissagung vom Untergang beider.

[2]) Aurora 13, 7 fg. 19, 113. 26, 137 und 20, 15, aber an letzter Stelle so, daß man dem Wortlaut nach zweifeln kann, ob er dort die lutherische Lehre selbst oder nur deren Mißverstand und Mißbrauch im todten „historischen" Glauben meint.

theosophischen Sendbriefe in Betracht ziehen. Da dieselben aber einem Zeitraum angehören, dessen Anfang sechs Jahre später als seine im Jahre 1612 verfaßte erste Schrift (die Morgenröthe im Aufgang) fällt und Böhme in dieser Schrift oft genug sich über seine Absichten und seinen ihm göttlich zu Theil gewordenen Beruf ausspricht, so wird von dieser seiner Erstlingsschrift auch hier nicht Umgang genommen werden können. In späteren Briefen legt er großes Gewicht darauf, daß diese seine erste Schrift, und zwar noch vor deren eigentlichen und beabsichtigten Vollendung, in Abschriften durch Freunde und namentlich auch durch seinen Hauptgegner, Gregor Richter, in weiteren Kreisen bekannt geworden sei. Er habe sie nur als ein „Memorial" für sich selbst geschrieben. So in einem Brief an Carl von Endern vom 18. Januar 1618, in einem anderen an denselben vom 22. October 1619, in einem dritten an Abraham von Sommerfeld vom Jahre 1620, desgleichen in dem Schreiben an Sigmund von Schweinitz vom 3. Juli 1623, an Caspar Lindner vom 10. März 1622 (1621?), und an einen Ungenannten vom 10. December 1622. Mit der Thatsache der Verbreitung durch Andere hat es nun wohl zweifellos seine Richtigkeit. Aber mit der Absicht, seine „Morgenröthe" blos als ein „Memorial" für sich zu schreiben, steht der Inhalt der Schrift an unzähligen Stellen in offenem Widerspruch. Mag auch vielleicht, was ich weder bejahen noch verneinen kann, das Vorwort mit seiner Voraussetzung „günstiger Leser" erst später geschrieben sein! Aber in der Schrift selbst wimmelt es von Bezugnahmen auf diese oder jene Leser, ja von entschiedenen Hinweisungen auf seinen Beruf als Offenbarer hoher Geheimnisse für diese „letzte Zeit". Er hat (Aurora 23, 85) „der Welt zu offenbaren und anzukündigen den großen Tag des Herrn u. s. w." (Vgl. 24, 77). Thut man das in Aufzeichnung eines Memorials für sich selbst? Citirt man (Aurora 22, 9) „die Liebhaber der Philosophie, Astrologie und Theologie vor den Spiegel seiner Schrift", wenn man diese blos für sich geschrieben hat? Denkt man blos an sich oder redet man sich selbst an, wenn man (Aurora 5, 15)

sagt: „Ich schreibe allhier nicht ohne Erkenntniß; so du aber als ein „Epikurer und Teufels Mast-Sau aus des Teufels Anregen wirst „dieser Dinge spotten und wirst sagen: Der Narr ist nicht in Him„mel gestiegen und hats gesehen oder gehöret; es sind Fabeln — so „will ich dich in Kraft meiner Erkenntniß vor das ernste Gericht „Gottes citiret und gerufen haben?" — Wozu sagt Böhme (Aurora 11, 66), daß er „in Stückwerk um des Lesers Unverstands willen" schreibe, wenn er blos für sich geschrieben und seine Schrift nicht für Andere bestimmt hat? Hat er blos für sich zur Feder gegriffen, was soll dann Böhme's Erklärung (Aurora 13, 15) heißen, daß er „sein überantwortet Pfund auf Zinsen ausleihen wolle" (vgl. ebendas. 25, 11)? Oder wozu die immer wiederkehrenden Ermahnungen an seine Leser, seine Warnungen vor Spötterei u. dgl. (Aurora 7, 11. 12, 116. 18, 4—6. 22, 2)? Hat er, wenn er sich (ebend. 18, 50) einen „Philosophus der Einfältigen" nennt, diese seine Schrift blos als Philosophus für sich schreiben wollen? Mag es immerhin sein, daß Böhme in seinen späteren Briefen nur die Verbreitung seiner Schrift durch Andere im Gedächtniß hatte, so wäre doch die Annahme, er habe diese Schrift blos für sich schreiben wollen, der flagranteste Widerspruch mit dem Inhalt derselben. Im Gegentheil, er glaubt an seinen Beruf, der Welt Dinge offenbaren zu sollen, welche bisher gänzlich verborgen gewesen waren. Zwar sagt Böhme auch in der Vorrede zur Schrift von den drei Principien, er habe sie sich für „ein Memorial und Gedächtniß aufschreiben wollen", nicht in der Absicht, sie Anderen vorzuenthalten, sondern zu seiner Sicherung, falls er durch Schwachheit in Gottes Zorn fallen und dadurch ihm das Licht seiner Offenbarung wieder entzogen werden sollte. Dennoch aber beruft er sich noch im Jahre 1624 in seiner Schutzschrift gegen Gregor Richter darauf, daß er seine „Morgenröthe" nicht für andere Leute geschrieben habe, und wiederholt dasselbe in seiner Verantwortungsschrift an den Rath von Görlitz. Ich vermag seine Behauptung mit dem Inhalt und der Haltung seiner Schrift nicht zu reimen.

In welchem Gedankenkreis aber er sich mit der Offenbarung dieser „hohen" Dinge in seiner ersten Schrift halten wolle, sagt er ebendaselbst deutlich genug. „Was ist", so fragt er (9, 8), „noch „verborgen? die rechte Lehre Christi? Nein; sondern die Philosophia „und der tiefe Grund Gottes; die himmlische Wonne; die Offen„barung der Schöpfung der Engel; die Offenbarung des greulichen „Falles des Teufels, davon das Böse herkommt; die Schöpfung die„ser Welt; der tiefe Grund und Geheimniß der Menschen und aller „Creaturen in dieser Welt; das jüngste Gericht und Veränderung „dieser Welt; die Geheimnisse der Auferstehung der Todten und des „ewigen Lebens". Und nicht blos dieses alles war nach seiner Meinung der Welt verborgen, sondern auch dies, daß jetzt der Tag und die Zeit sei, wo dasjenige, was „von Anbeginn der Welt keinem „Menschen also ganz (wie ihm, J. Böhme) offenbaret worden" (9, 47), „solle verkündet werden, und mit dessen Niederschreibung „er habe (seit 1600) zwölf Jahre warten müssen, bis er die tiefe „Geburt Gottes in ihrem Wesen habe fassen und in seiner „Vernunft begreifen können" (19, 14). Jetzt aber sei der Tag und die „Zeit der Wiederbringung" (9, 9. 10) vorhanden, da er den Beruf habe, das aller Welt bisher Verborgene der Welt zu erschließen. Denn eben dies auch deute mit der Titel seiner Schrift: „die Morgenröthe im Aufgang", an (9, 10. 12, 50): „Der Tag bricht an, die Morgenröthe zeiget sich". —

Er bezeichnet den Titel seiner Schrift als Ausfluß seiner Gedanken. Möglich, daß blos die lateinische Uebertragung: Aurora consurgens, von seinem Freunde dem alchymistischen und kabbalistischen Arzte Dr. Balthasar Walter herrührt, demselben, welcher ihm den Namen philosophus teutonicus beilegte, mit welchem Namen Teutonicus sich auch später Böhme selbst ganz harmlos in Briefen unterschreibt, wie in einem Briefe an Carl v. Endern ohne Angabe des Jahres und in dem Brief aus Dresden vom 12. Mai 1624. Aber schwerlich zufällig ist es, daß den Titel: Aurora consurgens, „Aufsteigung der Morgenröthe" eine schon früher erschienene alchy-

mistische Schrift führt, für welche mir zwar keine Einzelausgabe vorliegt, die aber bereits im ersten Buch eines 1613 gedruckten Sammelwerkes unter Nr. 5 sich findet, welches turba philosophorum, das ist das Buch von der güldenen Kunst, neben andern autoribus, welche 36 Bücher in sich haben u. s. w. durch Philippum Morgenstern Islebiensem (Basel 2 Bücher 8.), betitelt ist. Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß J. Böhme, welcher gerade in dieser seiner Erstlingsschrift sich ausführlicher darüber erklärt, wie er so viele seiner „formulae" nicht aus sich habe, auch die formula der Aufschrift seines ersten Buchs nicht aus sich gehabt, sondern jener alchymistischen Schrift, sei es aus ihr selbst, sei es nach Mittheilungen Dritter, entlehnt habe?[1]). Die Annahme an sich wäre gleichgültig genug, hätte man nicht sehr triftige Gründe, in sachlichen Punkten auf die Abhängigkeit Böhme's von Alchymisten und alchymistischen Schriften aufmerksam zu machen. Doch darüber erst später.

Jetzt kehren wir wieder zu Selbstaussagen Böhme's zurück, in welchen sich bestimmter seine Auffassung von den religiös-kirchlichen Zuständen der damaligen Zeit abspiegelt. Und je schwieriger die Auswahl aus der Massenhaftigkeit der Belege zu nennen ist, um so gerathener wird es sein, sich hiebei auf solche Schriften späterer Zeit zu beschränken, in welchen er, wie in den Briefen an seine Freunde, unbefangen, ungereizt von gegnerischen Ausfällen und ohne Rücksicht auf ein ihm fremdes Leserpublikum seine innersten Gedanken niederlegt. Hieher gehören zumeist seine theosophischen Sendbriefe.

Da steht ihm denn vor Allem fest, daß die dermalige Kirche in allen ihren Konfessionen nichts denn „Babel" ist. Und zwar nicht blos, wie er in dem Brief an Caspar Lindner vom 10. Mai 1622 sagt, weil „Schmähen und Verachten nur Babel ist, und

[1]) Die merkwürdige, zu einem Theil der älteren, mittelalterlichen und occidentalischen Proceduren und Theorieen sich halb kritisch verhaltende Schrift: aurora philosophorum, dürfte hier weniger in Betracht kommen. Sie rührt von Gerhard Dornaeus her, ist dem Paracelsus dedicirt, und findet sich im Appendix zu des Letzten Werken, Ausg. von Huser. Th. III. S. 78—92.

„dessen die ganze Welt voll sei". Dies vielmehr ist ihm das Zeichen (und damit zielt er vor Allem auf die lutherische Kirche), daß man „in dieser vermeinten Religion doch nur immer zanket oder einander „lästert um die Buchstaben und hiemit mitten in Babel stehe und „ärger nie gewesen sei, da man sich ja rühme, man sei aus Babel „ausgegangen und habe die wahre Religion. — Er aber sage, daß „man den Mantel Christi mit seiner Purpurfarbe in Christi Blut „eingetauchet und zur Decke umgenommen, aber damit nur das anti„christische Kind des eigenen Willens zugedecket und dem antichristi„schen Hurenkind eine fremde Farbe angestrichen habe. Denn man „heuchle ihm gar wohl und decke es mit Christi Leiden, Verdienst „und Tode zu und tröste es, Christus habe für das bezahlet, es solle „sich nur des Verdienstes Christi trösten und als eine Genugthuung „im Glauben annehmen, und weise uns also eine von außen zuge„rechnete Gerechtigkeit". So im Briefe an einen Ungenannten vom 1. Nov. 1622. Zu „den Vernunftgelehrten, welche nur vom Buch„staben gelehret waren", sagt er anderwärts (Br. an einen Ungenannten vom 25. Apr. 1624), „spreche Christus: Darum höret ihr „nicht, denn ihr seid nicht von Gott, ihr seid nicht meine Schafe, „ihr seid reißende Wölfe und Miethlinge". Oder, wie es am Ende eines Briefes an Abrah. von Sommerfeld vom Jahr 1620 heißt: „In der großen Babel, die auf Erden geboren worden, zanke man „nur um Worte und lasse den Geist des Verstandes im „Mysterio[1]) liegen". —

Ich denke im Folgenden an diese letzte Aeußerung anzuknüpfen und unterlasse es, weitere Belege aufzuhäufen, aus welchen erhellt, daß J. Böhme ebenso sehr mit seiner eigenen Kirche zerfallen war, als mit anderen kirchlichen Gemeinschaften. Und was er in Bezug auf diese alle erwartet und in Aussicht nimmt, das ist nicht ihre Erneuerung oder Besserung, sondern ihr Untergang. Für gar nahe

[1]) Ist wohl im speciellen Sinn der damaligen alchymistischen Sprache zu verstehen: **Mysterium magnum = prima omnium rerum materia**, oder der „verborgene Wesensgrund in Gott".

hält er die „Zerbrechung Babels“ (Br. an Christ. Bernhard vom 15. Nov. 1619); wenn ein Neues eintritt, so geschieht es „mit „größtem Untergang des falschen Reiches zu Babel, das sich hat „an Christi Stelle gesetzet“ (Br. an Carl von Endern vom 14. Febr. 1622); denn „Babel ist bereits vom Zornfeuer Gottes an„gebrannt; die Zeit ist vorhanden, da das Thier mitsammt der „Huren in Apocalypsi soll zerbrochen werden“ (Br. an Bernh. Nitschen vom 28. Apr. 1622, vgl. den Br. an Koschwitz vom 17. Oct. 1621), „und der Huren Krankheit und Tod ist kommen, aber sie „wills nicht merken“ (Br. an Christ. Bernhard wahrscheinlich von 1621). Es bleibe nichts übrig, schreibt er an Augustin Köppen (im Juli 1622), als „Ausgehen aus dem fleischlichen Babel“.

Trotz dieser mit einer Masse anderer Stellen belegbaren Aeußerungen hat es Spätere gegeben, welche der Meinung waren, J. Böhme sei im Wesentlichen auf dem Grunde des lutherischen Bekenntnisses gestanden und habe blos Entartungen oder mißbräuchliche Verwendungen desselben bekämpft. Läßt es sich doch ganz gut hören, wenn er nach der oben angeführten Bekämpfung der „von außen zugerechneten Gerechtigkeit“ (im Brief an den Ungenannten vom 1. Nov. 1622) fortfährt: „Das Leiden und der Tod Christi wird nicht dem „antichristischen Thier in der Selbheit gegeben, sondern denen, die „da von allen Creaturen in der Eigenheit ausgehen und sich in das „Leiden und Sterben Jesu Christi ganz einergeben, des eigenen Wil„lens in und mit Christo sterben, mit Ihm begraben werden und „in Ihm eines neuen Willens und Gehorsams aufstehen und der „Sünde gram werden“ u. s. w. Ja man könnte von ähnlichen Aeußerungen aus selbst solchen Stellen noch einen haltbaren Sinn beilegen, in welchen er sagt: „Darum es alles ein Ungrund ist, was „Babel von der äußern zugerechneten Gerechtigkeit und von außen „angenommenen Kindschaft lehret; denn es gilt nicht eine zugerech„nete Gerechtigkeit; ein Fremdling kann Gottes Reich nicht erben, „sondern eine eingeborene Gerechtigkeit aus Gottes Wesen„heit“ (Br. an Dr. Joh. Dan. Koschwitz vom 17. Oct. 1621, vgl.

den Br. an einen Ungenannten vom 1. Nov. 1622 §. 15 oder den Satz: Es muß Christi Blutvergießen auch in mir geschehen in dem Br. an einen Ungenannten vom J. 1623 §. 16). Denn man könnte das alles so deuten, als wolle er nur gegen die einseitige Hervorhebung oder gegen die Veräußerlichung einzelner Punkte des Bekenntnisses dasjenige betonen, was dasselbe Bekenntniß unter dem Namen der neuen Geburt geltend macht. Allein abgesehen davon, daß uns nirgend bei Böhme eine genauere Bekanntschaft mit den Urkunden des kirchlichen Bekenntnisses selbst entgegentritt, so werden wir später zu zeigen haben, daß auch das scheinbar Gleichlautende bei Böhme einen ganz anderen Sinn hat und aus ganz heterogenen Grundvorstellungen herauswächst. Und man muß wenig davon wissen, wie und in welchem Sinne er sowohl die katholische, als die reformirte und lutherische Lehre vom Abendmahl als einen Streit „nur um ein buchstäbisch Bild" verwirft (s. von Christi Testament des h. Abendmahles 5, 10) oder wie er in Bezug auf die Lehre von der Taufe meint, daß man in dieser jetzigen Zeit, da man nur um Meinungen streitet, „fast gar weit vom rechten Verstande geschritten sei" (in der Vorrede zum Büchlein von der h. Taufe), wenn man behaupten will, daß Böhme in Bezug auf einen solchen Hauptpunkt, wie die Sakramente, wesentlich lutherisch gedacht habe. Man hat so und so oft das wörtlich scheinbar Gleichlautende für sachliche Uebereinstimmung gehalten.

Auch vor einem anderen Mißverständniß muß Böhme bei seiner Meinung von dem bevorstehenden Untergang der bisherigen Kirchenbestände verwahrt werden. Es könnte bei seiner oftmaligen Berufung auf Stellen der Apokalypse den Schein gewinnen, als ob er nach der Weise alter und späterer Schwärmer etwa von Mißdeutung dieses Buches aus zu seinen Anschauungen gekommen sei. Allein dies ist mehr denn zweifelhaft. Vor Allem paßt es gar nicht zu seiner Grundanschauung vom Wort oder Buchstaben, wie der heiligen Schrift überhaupt, so der Offenbarung Johannis im Besondern. Ueber Letzteres vergleiche man nur das merkwürdige Sendschreiben

an Paul Kaym von den letzten Zeiten. Da heißt es (im II. Theil §§. 55 fgg.): „Vermahne Euch demnach ganz brüderlich und christ„lich, wollet ja zusehen, daß Ihr den Sabbat in der Ruhe Christi „ergreifet, und Euch nicht lasset des Geistes Entzündung bewegen. „Forschet aber im Lichte der Natur, ob Ihr das möchtet „gründen und erreichen, so möget Ihr wohl fortfahren. — — „Es lässet sich auch nicht mit Schriften, die etwann da„hin möchten angezogen werden, bewähren; sie geben „auch das Widerspiel und können gar wohl anders ange„zogen werden. So sich mein Gemüth nicht hätte in die Liebe „und Ruhe Christi eingewandt, so wollte ich es Euch weisen nach „Art der jetzigen Zank=Welt. **Apocalypsis** ist geistlich und „stehet im **Mysterio**. Es will ein hoch erleuchtet Gemüth „und Verstand haben, das da Gewalt hat, in das **Myste**„**rium** Gottes einzugreifen. Es redet magisch, es ge„höret auch ein magischer Verstand dazu[1]). Auf diese Weise" (nämlich in der Art der jetzigen Zankwelt) „finde ich den magischen „Begriff nicht, denn es ist ein historischer Begriff. Wer Magiam „himmlisch ergreifen will, der muß die himmlischen Figuren erkennen „von Gestalt des innern Himmels, als das Centrum oder Lebens„Circul, davon alle Wesen urständen, davon diese Welt ist erboren. „Hat er aber denselben magischen Führer nicht in sich, so lasse er die „himmlischen Figuren stehen, oder **turba magna**[2]) hat dann Gewalt, „daß sie ihn aus der göttlichen Magia ausspeiet. Johannes der Evan„gelist, oder wer **Apocalypsin** geschrieben, hat die Figuren der **Ma**„**giae** Gottes erkannt u. s. w. und wiewohl es ist, daß sie selber

---

[1]) „Magia ist in Summa das Thun im Willen=Geiste" (vgl. von sechs mystischen Punkten Punkt 5), oder, wenn ich so sagen darf, das Hinein=Imaginiren in den wesentlichen Willensgrund Gottes.

[2]) **Turba magna** ist, paracelsisch, „des ganzen Gestirns Versammlung" und „ihre Wirkung", s. **Ruland**, **lexic. alchemiae s. h. v.** Bei Böhme ist es Gottes Zorn= und Feuerwille, die essentialische Grimmigkeit, aber auch die Gewalt des Sternenreichs.

„offenbar werden, so gehöret ein solcher Magus dazu, der thesaurinellam[1]) verstehet: Er muß alle drei Principien mit ihren Figuren „verstehen, alsdann hat er Gewalt; sonst fället seine Arbeit der turba „heim, rede ich ganz wohlmeinend". Wo also, um mit anderen Worten Böhme's zu reden, nicht „die Begierde ist, die sich in die „finstere Natur einführet, und durch die Natur in Feuer, und durchs „Feuer, durch das Sterben oder Grimm, ins Licht zur Majestät", da bleibt das Wort der Apokalypse versiegelt. Denn das ist Magia aus und in den drei Principien. Sodann kommt noch dazu, daß er ausdrücklich erklärt, ihm sei vom Welt-Sabbat, vom Millenario, nichts zu erkennen gegeben. „Er habe dessen keine Findung im „Mysterio — — und wenn man auch die Möglichkeit und Unmöglichkeit im Mysterio betrachte, so scheine es, als wollte in dem ängstlichen Spiegel des göttlichen Wesens kein Sabbat sein. Denn der „Teufel ist ein Fürst dieser Welt; sollte er dann gleich tausend Jahr „in die finstere Welt gebunden sein, so herrschen doch die grimmigen „Sterne in dieser Welt, und Hitze und Kälte, und ist in dieser Welt „nur ein Jammerthal" (s. dasselbe Sendschr. an Paul Kaym 2, 46). Und wenn auch jenes Millenarium, jener Welt-Sabbat, ein historischer Begriff sein sollte, so hat er eben als historischer für Böhme keinen Werth. „Wenn wir nur den neuen Menschen „in Christo erlangen, so sind wir demselben nach schon „im Sabbat" (ebendas. 2, 48). Was er also hofft, ist anders, als im gewöhnlichen Sinne des Worts: „Chiliastisch"[2]).

[1]) Das ist ein dem Paracelsus entlehnter Ausdruck, welcher von diesem im Sinne sowohl von „Schatzgräberei", als von „Schatzgräber" („die himmlische Thesaurinella" und: „der Thesaurinella coelestis") gebraucht wird. S. Philosophia sagax B. II.: „Was coelestis Nectromantia sei", W. W. Th. I. Ausgabe von Huser, Straßburg 1603, S. 447. Uebrigens hat ebenfalls bereits Paracelsus, und nicht erst Böhme, gesagt, daß die Offenbarung Johannis nur „ein Magus" auslegen könne. Philosoph. sagax I, 6. W. W. Th. I. S. 376.

[2]) Es ist nicht zu bedauern, daß J. Böhme uns zur Apokalypse keine Auslegung im „magischen" Verstand geschenkt hat. Was dabei herausgekommen wäre, kann man ungefähr seiner Erklärung des ersten Buchs Mosis entnehmen. Zwar

3. Böhme und die Hoffnung seines Berufs.

Gleichwohl nennt Böhme das, was er hofft, auch „ein aureum „seculum, welches mitten im Feuer zu Babel werde anheben zu „grünen" (Brief an Christ. Bernhard vom 8. Juni 1621 §. 2)[1]).

könnte von dieser die neuere Kritik insofern etwas profitiren, als er dort wie in der „Aurora" gar oft weiß, ob der „Scribent" Moses oder ein Anderer gewesen sei, namentlich aber, wo der Autor von der Sache nichts verstanden habe. Im Uebrigen aber ist jener Commentar ein wahrer Wust der oft bodenlosesten und willkürlichst allegorisirenden Einlegungen, nicht Auslegungen. Seine Hermeneutik erinnert lebhaft an die hermeneutische Grundregel der alchymistischen Schrift: „Aufsteigung der Morgenröthe". Da heißt es: „In dem Vorhergehenden ist gewiesen „worden einem Verständigen aus der göttlichen heiligen Schrift, daß diese Weisheit „nichts anderes sei, denn eine Gabe Gottes und **Sacramentum** oder „Zeugniß mit mancherlei vorbildenden Reden und parabolischen „Gesprächen und auch mit Fragen, die da eine heimliche Bedeutung „haben, umgeben. Und solches darum, damit nicht die Narren und Un„verständigen, die **die Natur** nicht wissen, und doch A, B, C, D lesen „können, ihnen solches zueignen und brauchen. Wenn ihr derwegen diese „Weisheit begehret, müßt ihr euren Verstand subtil und scharf **machen**, oft „und aber oft (id est für und für) inwendig und außen, vor und nach lesen und „wiederholen die Sprüche der Weisen. Denn das gebühret den Weisen nicht, daß „sie närrisch reden, wenn der Verstand und Meinung derselben Worte „**aufs höchste dem Laut der Buchstaben zuwider ist.** Denn wer „den Laut der Worte angenommen und den innerlichen oder eigent„lichen Verstand nicht hat, der hilft ihm nichts" (s. **turba philosophorum** S. 141 fg.). Was hier als hermeneutische Grundregel für die Schriften der Weisen, d. h. der Alchymisten, aufgestellt ist, das wendet J. Böhme auf das Wort der h. Schrift an. Das äußerliche Wort ist nicht sowohl zur Offenbarung, als zur Verbergung und Verschleierung der heimlichen Weisheit da. Das Wort erschließt nicht, sondern wird vom inwendigen göttlichen Naturgeist erschlossen.

[1]) Vgl. die **aurea hora** in der alchymistischen Schrift: Auffsteigung der Morgenröthe a. a. O. S. 140 (in der Vorrede). **Aureum seculum redivivum** ist ebenfalls Titel einer alchymistischen Schrift von **Henricus Madathanus**, neu aufgelegt im **Musaeum Hermeticum, Francofurt. 1625, No. 2.** Das **aureum se-**

Und er will dafür ein prophetisches Wort sowohl des neuen als des alten Testamentes haben. Aus dem neuen Testament beruft er sich u. A. wiederum auf die Apokalypse und sagt im Brief vom 17. Oct. 1621 an Dr. Koschwitz (§. 36): „Ich füge dem Herrn wohlmei„nend zu wissen, daß die itzige Zeit wohl in Acht zu nehmen ist; „denn der siebente Engel in Apocalypsi hat seine Posaune gerichtet". Und in demselben Briefe (§. 29) glaubt er aus dem alten Testamente anführen zu dürfen: „Gott hat durch die Propheten verheißen, „sonderlich in Joel 3, 1, daß Er seinen Geist will ausgießen zur „letzten Zeit über alles Fleisch, so ist die Zeit in Acht zu neh„men". Und damit meint er, daß die Zeit nahe und vorhanden sei, da der Religionsstreit soll in die Temperatur[1]) eingehen (Br. an Carl von Endern vom 14. Februar 1622 §. 3). Diese Temperatur vollzieht sich aber nicht innerhalb der Konfessionen, sondern durch eine Offenbarung außerhalb derselben, durch einen „Zuschlag", wie temperatura alchymistisch verdeutscht wird. Von dieser Offenbarung schreibt Böhme in dem Brief an Carl von Endern vom 18. Januar 1618 geheimnißvoll: „Sie" (die Gegner) „werden „doch nicht aufhalten den Sohn, den die sehnliche Mutter in ihrem „Alter wird gebären[2]). Denn das zeiget der Himmel an, Gott wird „ihn erleuchten wider alles Wüten, und Toben des Teufels und wird „seinen Glanz vom Aufgang zum Niedergang strecken. Nicht schreibe „ich von mir; denn ich zeige nur an, daß es vorhanden sei und

---

culum ist noch spät im deutschen Original abgedruckt worden in dem Buch: Die Lehren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert, Altona bei Joh. Dan. Ant. Eckhardt, 1788, fol. 3 Hefte. Im specifisch Böhme'schen Sinn hat aber das aureum seculum schon Paracelsus. „Und wird in der Religion und der Kir„chen kein Vereinigung und Fried werden, bis zu der güldinen und letzten „Zeit". Lib. de Imaginibus Cap. 6. W. W. I, 304.

[1]) Temperatura ein alchymistischer Ausdruck; man kennt eine prima, secunda, tertia. S. Ruland, lex. alch. s. h. v.

[2]) Es ist fraglich, in welchem Sinn der Sohn gemeint ist. Filius spielt sonst im alchymistischen Proceß eine große Rolle. Man vgl. die später noch zu nennenden figurae von Lambsprinck und M. Ruland, lex. alch. s. v. filius.

Gleich

„seculum.

„grünen"

---

könnte von d

der „Aurora

sei, namentl

Uebrigen al

kürlichst all

innert lebha

steigung der

„werden einen

„nichts aus

„Zeugniß

„Gespräch

„haben, um

„verständig

„können, ihne

„Weisheit be

„und aber o

„wiederholen

„sie närrisch

„aufs höch

„den Lan

„lichen Be

rum S. 141

Weisen, d. h.

der h. Schr

zur Verbe

Wort erst

geist erw

[1])

genröthe a

falls Titel

gelegt im

Wesens 17, 105), diese Lilienzeit erachtet nun **Böhme** für bereits angebröchen [1]). Und wie er auf deren Sieg schon in der Aurora unter dem Bild der „mitternächtlichen Krone" hingedeutet, so gibt er in dem Brief an Valentin **Thinnes** vom 6. Juli 1622 eine zweifache Deutung, die erste allegorisch, wonach das „mitternächtig" auf die Finsterniß hinweist, in welcher der Geist Christi wirksam werde [2]), die andere Deutung aber von einer „**Figur des äußerlichen Reiches**" redet, „da die großen Verwirrungen und Streite werden „sein, — — welche Völker siegen werden, und wie unterdessen in „solcher trübseligen Zeit werde Christus offenbar und erkannt wer„den" u. s. w. Dieser letzten Deutung bleibt er denn auch in dem Brief vom 20. April 1624 an einen Ungenannten in **Lübeck** treu, wo es heißt: „Wisset, daß **euch mitternächtigen Ländern eine „Lilie blühet**. So ihr dieselbe mit dem Sectirischen Zanke der „Gelehrten nicht werdet zerstören, so wird sie zum großen Baume „bei euch werden. Werdet ihr aber lieber wollen zanken, als den „wahren Gott erkennen, so gehet der Strahl vorüber, und trifft nur „Etlich[illegible] müsset ihr hernach Wasser für den Durst euerer Seelen [illegible] Völkern holen. Werdet ihr das recht in Acht nehmen, [illegible] **meine Schriften großen Anlaß und An**[illegible]**geben, und der** [illegible]**stern** [3]) **über eurem** [illegible] **helfen; denn** [illegible] **ist geboren**". Also, [illegible] **Hamann** [illegible] **des** Nordens nannte, [illegible] sich mit seinen [illegible] den **für** den Norden

[illegible] Zeit um [illegible] Ende der Welt anbrechen. [illegible] götl. Wesens [illegible]

[illegible] Wo lieg[illegible] gegen Mitternacht; **denn** [illegible] **Qualität** [illegible] [illegible]cht **helle**.

[illegible] und Lu[illegible] [illegible]elsisch, „der gezeichnete und [illegible] (alchymi[illegible] die Zeichen gibt, leuchtet erst[illegible] [illegible] [illegible]chens, welches ein Wunderlust [illegible] **Anlaß** [illegible] **hemiae s. v. materia prima**

„kommen wird". Während es hier zweifelhaft erscheinen kann, ob das „von mir" bedeute „von meiner Person" (de me) oder „von mir aus" (ex me) im Gegensatz zu höherer Erleuchtung, kraft deren er „anzeigt", so bezeichnet er anderwärts deutlicher seine Hoffnung. So über ein Jahr später in einem Brief an denselben C. v. Endern vom 1. Dec. 1619. Nachdem er vorher gesagt, daß jetzund fast alles in Babel ist und wird ein großer Riß geschehen u. s. w., fährt er fort: „Aber unterdessen grünet die Lilie im Thal, wider welche der „letzte Antichrist Verfolgung erreget, da dann sein Ende kommt, denn „die Erscheinung des Herrn erstickt ihn. — Doch werden meine „Schriften zur Zeit wohl dienen; denn es kommt eine Zeit „vom Herrn, die nicht aus dem gestirnten Himmel ist". — „In der Finsterniß der Mitternacht", heißt es im Postscript des Briefs an Abrah. von Frankenberg vom 20. Februar 1623, „gehet eine „Sonne auf, welche ihren Schein aus den sensualischen Eigenschaften „der Natur aller Wesen, aus dem geformeten, ausgesprochenen „und wieder aussprechenden Worte nimmt; und das ist das „Wunder, dessen sich alle Völker freuen". — Und unter seinen Schriften, die zu dieser Zeit „wohl dienen", nennt er als „gar ein wunderschön Büchlein" die Schrift von des Menschen dreifachem Leben (de triplici vita hominis), denn sie „handle sonderlich von „der schönen Lilien[1]), welche Gott der letzten Welt gönnen wolle" (Br. an Carl von Endern vom 1. December 1619). Diese „Lilienzeit", darin des Teufels Gericht und viele hohe Geheimnisse sollen offenbar werden (von den drei Principien göttlichen

---

[1]) Die Lilie, der Lilienzweig ist der neugeborene Geist, Christus in uns, wie denn auch bei den Alchymisten lilium und lilii flores zur Bezeichnung für Mercurius und seine Wirksamkeit in der tinctura philosophorum, der quinta essentia sulphuris, dient. S. u. A. Ruland, lex. alch. s. v. lilium. Ebenso ist der blühende Lilienzweig die emblematische Bezeichnung des Ziels der „güldinen Kunst", vgl. z. B. das Titelblatt des Buchs de Alchimia opuscula complura veterum philosophorum, Francof. ad Moen. 1550, 4to — oder rosarium philosophorum mit den Figuren in der turba philosophorum B. II. S. 200 fgg.

Wesens 17, 105), diese Lilienzeit erachtet nun Böhme für bereits angebröchen[1]). Und wie er auf deren Sieg schon in der Aurora unter dem Bild der „mitternächtlichen Krone" hingedeutet, so gibt er in dem Brief an Valentin Thinnes vom 6. Juli 1622 eine zweifache Deutung, die erste allegorisch, wonach das „mitternächtig" auf die Finsterniß hinweist, in welcher der Geist Christi wirksam werde[2]), die andere Deutung aber von einer „Figur des äußerlichen Reiches" redet, „da die großen Verwirrungen und Streite werden „sein, — — welche Völker siegen werden, und wie unterdessen in „solcher trübseligen Zeit werde Christus offenbar und erkannt wer„den" u. s. w. Dieser letzten Deutung bleibt er denn auch in dem Brief vom 20. April 1624 an einen Ungenannten in Lübeck treu, wo es heißt: „Wisset, daß euch mitternächtigen Ländern eine „Lilie blühet. So ihr dieselbe mit dem Sectirischen Zanke der „Gelehrten nicht werdet zerstören, so wird sie zum großen Baume „bei euch werden. Werdet ihr aber lieber wollen zanken, als den „wahren Gott erkennen, so gehet der Strahl vorüber, und trifft nur „Etliche; so müsset ihr hernach Wasser für den Durst euerer Seelen „bei fremden Völkern holen. Werdet ihr das recht in Acht nehmen, „so werden euch meine Schriften großen Anlaß und An„weisung dazu geben, und der Signatstern[3]) über eurem „Polo wird euch helfen; denn seine Zeit ist geboren". Also, wie man den späteren Hamann den Magus **des** Nordens nannte, so sah Böhme in sich mit seinen Schriften den **für** den Norden

---

[1]) Und wenn der Lilien Zeit um ist, so wird das Ende der Welt anbrechen. S. von den drei Principien göttl. Wesens 14, 48.

[2]) Vgl. Aurora 11, 43. Wo liegt die Krone? gegen Mitternacht; denn mitten in der herben Qualität wird das Licht helle.

[3]) Die stella signata und Lucifer ist, paracelsisch, „der gezeichnete und „Morgenstern, welcher in dem (alchymistischen) Werk die Zeichen gibt, leuchtet erst„lich vor, dann nach der Sonnen Abends und Morgens, welches ein Wunderlust „zu sehen". Vgl. Dr. Mart. Ruland, lexic. alchemiae s. v. materia prima No. 13.

bestimmten Magus. Warum gerade für den Norden, weiß ich nicht bestimmt zu sagen. Deshalb, weil seine Schriften damals dort Eingang fanden? Oder weil er gerade in den mitternächtlichen Ländern die Finsterniß des „sectirischen Buchstabendienstes" concentrirt erachtete[1])? Mag dem sein, wie ihm wolle, so ist doch klar, was nach seiner Meinung dem Streit ein Ende machen sollte. Das war die Ausführung aus dem Worte des Buchstabens in den Geist des inwendigen Wortes. Hören wir ihn darüber, wie er dies theils mystisch (theosophisch), theils menschlich-deutlich bezeichnet. Im sogenannten **Mysterium magnum**, der Erklärung des ersten Buchs Mosis Cap. 36 §§. 43 fgg. heißt es: „So ist uns kein besserer Rath zur Einigung, „daß wir mögen mit uns selber wieder Eins sein, Ein Volk, Ein „Baum, Ein Mensch, Eine Seele und Leib, als daß wir die Bilder der Buchstaben in uns alle zerbrechen und tödten „und kein einziges leben lassen, nichts mehr von Gott begehren zu wissen und zu wollen, als nur einzig und allein, „was Gott **in und durch uns** wissen will, daß wir der Seelen „Hunger und Begierde einig und allein ohn alles andere Wissen in „die fünf Vocales einsenken; denn darinnen ist der große heilige „Name Gottes IEhOVAh oder JESVS, als das lebendige Wort, „das allen Dingen Leben gibt, offenbar, und nicht nach der Natur „Eigenschaft der Unterscheid vieler Willen, sondern in der einigen „Liebe-Sonne ist er darin offenbar. — — Aus dem sensualischen „Geiste der andern Buchstaben ist ein eigenwilliges Thier der Ichheit

[1]) In einer seltsamen Weise stimmen diese Aeußerungen Böhme's, theilweise ganz wörtlich, mit einem sogenannten Prognostikon des Paracelsus überein. „Ich mag gedenken", sagt Paracelsus, „daß du mir nicht glauben werdest, wann „ich dir werd sagen, wie mein dieser Zeit verachtet Schriften noch bei den Weisen „und Hochverständigen so in großer Werth gehalten und geachtet werden. Es ge„schieht aber nicht, so lang bis die große und erschreckliche Eclipsis der „Sonnen fürüber ist. Alsdann, sag ich, wird mit dem größten Fluß und Ge„wässer mancherlei Empörung, Aufruhr, Krieg, Todschlag, Mord, Brand und alles „Uebel in die Mitternächtige Länder fließen". W. W. Th. I. S. 607.

„und Selbheit worden, das nur tödtet und todte Frucht wirket. Denn „Paulus saget: Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig. Das verstehe also: Die zertheilte sensualische Zunge tödtet nur „und macht uns uneinig, führet uns in Babel. Aber der Geist der „Vocalium als der heilige Name Gottes macht uns in Ihm wieder „lebendig u. s. w. u. s. w. Und das ist das große Thier der „Babylonischen Hure in uns, daß wir uns in Bilder der „Buchstaben einführen, und machen uns Meinungen; die„selbe Meinung ist ein Thier". — In das freigemeindliche u. s. w. Deutsch unserer Tage übersetzt, heißt dies: Das Dogma ist das Thier; aber der Geist unseres Gewissens oder das Gewissen unseres Geistes tödtet das Thier und macht uns lebendig. Nur daß der modernen Sprache alle „Vokale" J. Böhme's fehlen. Wem aber obige Stelle aus dem Mysterium magnum zu dunkel ist, der kann sich dafür jener Worte in der zweiten Schutzschrift wider Balth. Tilken bedienen (§. 298), wo es heißt: „Wenn ich gleich kein an„der Buch hätte, als nur mein Buch, das ich selber bin, so hab „ich Bücher genug; **liegt doch die ganze Bibel in mir,** so „ich Christi Geist habe; was darf ich denn mehr Bücher? „Soll ich wider das zanken, das außer mir ist, ehe ich lerne „kennen, was in mir ist? So ich mich selber lese, so lese ich in „Gottes Buch und ihr meine Brüder seid alle meine Buchstaben, „die ich in mir lese; denn mein Gemüth und Wille findet euch in „mir, ich wünsche von Herzen, daß ihr mich auch findet". —

Das war das hoffnungsreiche Unionsprincip J. Böhme's, in welchem, wie er dachte, der Streit der Konfessionen ersterben sollte. Hätte er später und nicht in Sachsen gelebt — er hätte Anlage zu einem unionistischen Hofphilosophen gehabt. Aber als Böhme die obigen Friedensworte schrieb, saß, wie ich denke, der Affe Gottes daneben und lachte. Aus dem Blühen des Lilienzweiges in den mitternächtlichen Ländern ist zwar nicht so sehr viel geworden. Allein der Lachende merkte sich das Stichwort und gab es, nur mit veränderter „formula", wieder in unseren Tagen aus. Der arme Böhme würde

zwar nicht ohne jeglichen Grund gegen die Verballhornung Protest einlegen. Allein — mir däucht, es wäre doch besser gewesen, der Fremde mit den „lichtstrahlenden" Augen hätte nicht gerufen: Jakob, komme heraus! — Wer aber in einem einzigen, freilich etwas mysteriösen, Ueberblick die Summa der Erkenntniß kennen lernen will, in deren Licht die Finsterniß erlischt, der betrachte sich jene Tafel, welche dem Briefe Böhme's an den Dr. med. Gottfried Freudenhammer und den Münzmeister Joh. Huser von Glogau vom 11. Nov. 1623 beigelegt ist und welche die Unterschrift trägt: „So der Leser „dieses alles verstehet, so höret aller Streit und Fragen in „ihm auf und **stehet Babel im Spotte**"[1]).

4. Böhme in der Gewißheit seiner Mission.

So gering und demüthig J. Böhme an unzähligen Stellen von seiner Person spricht, so gewiß ist er doch seiner göttlichen Sendung. Denn was er hat und bringt, das will er nicht aus sich und aus menschlicher Kunst und Weisheit, sondern aus dem Geiste Gottes haben[2]). Weshalb er denn in einem Briefe von 1620 an Abraham von Sommerfeld bemerkt, wenn er in seinem Schreiben bald Ich bald Wir sage, so „wolle er eröffnen, daß in dem Wir der Geist „verstanden werde und in dem einfachen (Ich) der Autor sich selbst „verstehe". Denn, wie er schon in dem Brief an Carl von Endern

[1]) Von dieser Tafel noch später unten.

[2]) Uebrigens mag sogleich hier bemerkt werden, daß man den Autor einer von J. Böhme belobten, nachher näher zu besprechenden alchymistischen Schrift, genannt „der Wasserstein der Weisen", am Schluß des Buchs (Frankfurt 1619, S. 136 fg.) fast wie Böhme selbst sprechen hört: „So wisse doch, daß ich kein „Schriftgelehrter oder itziger Welt Aristotelischer Theologus, sondern ein „Bürger und Privatperson bin, der ich solche mir von Gott verliehene scientiam „auf keiner Universität oder hochberümbten Academia studirt und erlangt, son„dern auf der allgemeinen Schul der Natur und aus dem großen „Wunderbuch, in welchem alle Gottesgelehrte vor viel hundert Jah„ren gestudirt, erlernet und studirt habe".

vom 22. Oct. 1619 sagt: „So ich schreibe, dictiret mir es der Geist „in großer wunderlicher Erkenntniß, daß ich ofte nicht weiß, ob ich „nach meinem Geiste in dieser Welt bin". „Ich habe", schreibt er in dem vorerwähnten Brief an Abrah. von Sommerfeld, „dem „Geist immer nachgeschrieben, wie Er es diktirt hat, und „der Vernunft keine Stätte gelassen". „Aus der historischen Kunst „dieser Welt", so äußert er sich in einem Brief an Christ. Bernhard vom 15. Nov. 1619, „habe ich wenig, und schreibe nicht um „derselben Hoffart ihrer Kunst willen; denn ich bin nicht von ihrer „Kunst erboren, sondern aus dem Leben Gottes, auf daß ich „Frucht bringe im Paradeisischen Rosengarten Gottes". Wenn ich aber sage, daß Böhme sich den Quell solcher Erkenntniß anders denkt, als was man etwa sonst Eingebung des heiligen Geistes zu nennen pflegt, so will ich nur auf einige andere Aussagen in seinen Schriften aufmerksam machen. So erklärt er sich z. B. in der Vorrede zur Aurora hinsichtlich seiner eigenen Gabe folgendermaßen: „Weil der heilige Geist in der Seele kreatürlich ist als der „Seelen Eigenthum, so forschet sie bis in die Gottheit und auch „in die Natur; denn sie (die Seele) hat aus dem Wesen der „ganzen Gottheit ihren Quell und Herkommen. Wenn sie „vom heiligen Geiste angezündet wird, so siehet sie, was Gott „ihr Vater machet, gleichwie ein Sohn im Hause wohl siehet, „was der Vater machet; sie ist ein Glied oder Kind in des himm„lischen Vaters Hause". Aus diesem Quell kommt ihm „was von „der Welt her verborgen blieben und in keines Menschen „Herz also ganz und gar offenbar worden", weshalb er sich selbst viel mehr, als sich der Leser vielleicht verwundern wird, ob der hohen Offenbarung verwundere (Aurora 14, 38). In demselben Sinne äußert er sich in dem Brief an Caspar Lindner vom 10. Mai 1622 (1621?): „Gott wohnet in dem edlen Bildniß (der Seele) und nicht „im Sternen- und Elementen-Geist[1]); Er besitzet Nichts, als nur

[1]) Das ist der schon von Paracelsus betonte siderische Geist, der allgemeine Menschen wie Thieren eigene Naturgeist, in welchem Gutes wie Böses quillt.

„sich selbst in seines Gleichen. Und ob Er wohl Etwas be„sitzet, als Er denn Alles besitzet, so ergreift Ihn doch nichts, als „nur das, so von Ihm entsprungen und herkommen ist, als die „Seele in der Gleichheit Gottes".

Aber eben weil er weiß, daß das ihm geoffenbarte Geheimniß in seiner Schrift gleich dem alchymistischen Stein der Weisen („lapis philosophorum" vgl. Br. von 1620 an Abrah. v. Sommerfeld §. 20) liegt, so weiß er auch, daß seine Schriften nicht für Alle sind und nur unter besonderen Umständen und Bedingungen ihren Sinn und ihre Kraft erschließen werden. Darum bittet er auch seinen Freund, den Dr. Balth. Walter, in einem Brief vom 7. Juni 1620, daß er seine Schriften nicht einem Jeden wolle in die Hände geben, denn sie seien nicht Jedermanns Speise. Ob er schon viel wisse und ihm eine große Offenbarung gegeben sei, so wisse er doch auch wohl, daß er allen denjenigen stumm sei, die nicht aus Gott geboren sind. Darum bitte er, mit seinen Schriften weislich zu handeln, auch seinen Namen zu verschweigen, bis daß endlich die finstere Nacht komme, wie ihm gezeiget sei, alsdann solle das Perlein gefunden werden. — Er bitte und begehre deshalb auch, daß von wegen des Druckens außer seinem Willen sich Niemand bemühe, denn das geschehe erst nach dem großen Ungewitter. Auch zweifelt er gar nicht in Bezug auf seine Schriften, daß, „was sein „Vaterland wegwirft, werde von fremden Völkern mit Freuden auf„gehoben werden" (Br. an Martin Moser vom 15. März 1624): aus seinem kleinen Senfkörnlein werde ein großer Baum erwachsen (Br. an Dr. Tob. Kober vom 13. Juni 1624). Und so schreibt er noch in diesem seinem Todesjahre 1624 in einem Brief an einen Ungenannten vom 8. Mai: „Ihr werdet noch wunderliche Dinge „hören, daß die Zeit geboren, davon mir vor drei Jahren gesaget „ward durch ein Gesichte, als nemlich die Reformation; das „Ende befehle ich Gott, ich weiß es noch nicht eigentlich". Und er wußte es allerdings eigentlich nicht recht. —

Dagegen getröstete er sich noch anderer wunderlichen Gaben,

welche ihn seiner Berufung und Erkenntniß gewiß machen sollten. Dazu rechnet er namentlich sein Verständniß der Natursprache. Auch in seinen Briefen gedenkt er deren öfter. So erklärt er sich in einem Briefe an Christ. Bernhard vom 15. Nov. 1619 über seinen Gebrauch lateinischer Worte dahin: „Mein Sinn ruhet „in Wahrheit nicht blos in der lateinischen Zungen, sondern viel= „mehr in der Natursprache. Denn mir ist auch etwas aufge= „schlossen worden, die Geister der Buchstaben zu gründen von „ihrem Unkunde" (Urgrunde?). Und diese vermeintliche Gabe schätzt Böhme noch höher, denn „das Wunder" der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen. Denn, so sagt er in dem Brief von 1620 an Abr. von Sommerfeld (§. 29), „das noch größer ist, „ist mir die Natursprache eröffnet worden, daß ich kann in „meiner Muttersprache die allergrößesten Geheimnisse verstehen, und „wiewohl ich nicht sagen kann, ich habe es ergriffen und gelernt, „sondern also lange als die Hand Gottes über mir hält, „so verstehe ich es". Wie er denn auch anderwärts geheimniß= voll über diese hohe Gabe redet (vgl. Brief an Valentin Thinnes vom 6. Juli 1622, oder Aurora 20, 90, wo er die Natursprache die Wurzel oder Mutter aller Sprachen nennt, worinnen die ganze vollkommliche Erkenntniß aller Dinge stehe). Nur müsse man, wie es „vom dreifachen Leben der Menschen" 5, 85 heißt, den Begriff der drei Principien haben, denn ihrer seien drei, die das Wort bilden, als Seele, Geist und Leib. (Vgl. im **Mysterium pansophicum** oder vom irdischen und himmlischen Myste= rium Text 8, 6—11 oder „von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen" 1, 16, wo diese Natursprache die „**signatura rerum**" genannt wird, und zwar als diejenige, welche nach der Ausl. des 1. B. Mosis 35, 8 die Sprache der Menschen vor der „Sündfluth" war.)

Bei dem außerordentlichen Gewicht, welches Böhme auf diese vermeintliche Erkenntniß legt, wird es nicht unzweckmäßig sein, im Folgenden einen eigenen Abschnitt der Beleuchtung dieser absonder= lichen Gewißheit der Berufung Böhme's zu widmen.

5. Böhme und sein Verständniß der „Natursprache“.

Wenn der Leser hier die allerseltsamsten Dinge zu hören bekommt, so muß er sich dies um so mehr gefallen lassen, als Böhme in diesem Punkt wirklich ganz original ist. Zugleich läßt sich selbst an den ungeheuerlichsten Phantasmen eine gewisse Feinfühligkeit der Beobachtung nicht verkennen, in welcher der in seiner Imagination Erregte dem Eindruck eines Lautes, der Laut- und Wortbildung, der Zungen- und Lippenstellung, dem Einziehen und Ausstoßen des Hauchs, und andern Phänomenen des Lautwerdens nicht blos eines Wortes, sondern auch eines Vocales oder Consonanten bis auf deren äußere Gestalt und Figur nachgeht. Man kann die reine Verschwendung dieser Scharfsinnigkeit bedauern, man wird auch eben so oft die daran sich knüpfende Deutung in ihrer Combination ganz unfaßlich finden, man kann aber, um die Eigenart Böhme's zu verstehen, von diesem Capitel nicht Umgang nehmen.

Beginnen wir, um mit dem oft Räthselhaftesten anzufangen, mit der angeblichen Bedeutung einzelner Selbstlauter und Mitlauter. Da hören wir denn z. B. über den Vocal A: A ist der erste Buchstab und dringet ausm Herzen aus und hat keine Natur, sondern wir verstehen klar darin die Sucht des ewigen Willens außer der Natur, in welchem sich die Natur erbieret, welche von Ewigkeit gewesen u. s. w. Er ist Vater und Sohn und seine Kraft, die davon ausgehet, ist der Geist des ewigen Lebens (de triplici natura hominis Cap. 16 §§. 44 fg.). Warum? das kann nur der Natursprache-Kundige selbst wissen. Vom Buchstaben I heißt es dagegen an einer Stelle, daß er „das Centrum der höchsten Liebe“ sei (Myster. magn. 52, 41). Ist es deßhalb, weil der Laut I wirklich den Mittelpunkt des Wortes Liebe bildet? Oder weil das Wort Jesus damit beginnt? — Dagegen erhält in derselben Schrift (54, 25) der Buchstabe I, aber diesmal lateinisch (I) geschrieben, die Deutung, er sei „der Charakter des unius, als des ewigen Einen in der göttlichen

„Luft" u. s. w. Etwa darum, weil das römisch geschriebene große I (I) dieselbe Gestalt hat, wie das römisch geschriebene Eins (I)? Dagegen läßt sich eher vermuthen, warum unter der Voraussetzung, daß „ein jeder Buchstabe ein Geist und eine Gestalt des Centri" sei, der Buchstabe R „der Charakter des Feuer-Qualles" ist (de tripl. vita hominis 5, 88). Denn das R schnarrt, prasselt und rasselt ohne allen Zweifel. Schwerer dagegen läßt sich sagen, warum das S Charakter des „heiligen Feuers" sei (Myster. magn. 52, 42). Es müßte denn dabei an das sanfte Zischen des Lautes gedacht sein. Warum aber der Selbstlauter U (an beiden Stellen mit dem römischen V geschrieben) einmal „den Ausgang des heiligen Geistes" (Psychol. vera I, 102), das andere Mal den „Ausgang aus dem Feuer" (Myster. magn. 52, 42) bedeute, weiß ich wiederum nicht zu erklären, wenn sich nicht an die Gestalt des römischen Buchstabens der Eindruck oder das Bild des Ausgangs von der Enge in die Weite geknüpft hat. Doch hiebei wollen wir es an Beispielen theosophischer Deutung einzelner Buchstaben bewenden lassen.

Ebenso wenig wollen wir auf die natursprachliche Deutung biblischer, hebräischer Namen eingehen. Es wird genügen, zu wissen, daß man „mit Cain in der Natursprache einen Quell aus dem Centro „der feurischen Begierde verstehet" (Myster. magn. 29, 18).

Dagegen dürfte es wichtiger sein zu erfahren, woran man denn kraft der Natursprache bei dem heiligen Namen Jesus Christus nach Böhme zu denken habe. Er erklärt sich darüber öfter. So heißt es einmal (de trib. principiis 29, 87. 88): „JE ist seine Erniedrigung aus seinem Vater in die Menschheit; die Sylbe Sus „ist der Seelen Einführung in die Trinität, wie denn die Sylbe „Sus in die Höhe durch Alles dringt". (Hat Böhme vielleicht etwas vom Laut: sursum sc. corda in den Ohren gehabt?) Vom Namen Christus aber sagt er: „Chris dringet durch den Tod und „bedeutet seinen Eingang in den Tod und den mächtigen Streit; „aber die Sylbe Tus bedeutet seine starke Macht u. s. w., denn die „Sylbe Tus ist wie ohne Tod". Bei dieser Chris- und Tus-Erklä-

rung geht mir jeder Schlüssel zum Verständniß ab. Eher läßt sich nach der oben angegebenen Buchstabenbedeutung verstehen, wenn (Myst. magn. 52, 42) nach vorausgegangener, halb wahnsinniger Deutung von Jakob = Jesus gesagt wird: In Jesus ist das S des heiligen Feuers Charakter, und das U (V) des Ausgangs aus dem Feuer sein Charakter. Und auf der Basis der zuerst angeführten Deutung des Namens Jesus Christus halten sich auch andere Erklärungen wie z. B. in der I. Schrift gegen Esaias Stiefel, wo es §§. 81. 82 heißt: „In dem Namen Jesus wird in der höchsten „Zungen verstanden die Bewegung des göttlichen Centri als eine aus„gehende Lust, die Niedrigkeit in der Demuth, in der (sic) ausgehen„den Freudenreich, in der Majestaet ausführende. Und in dem Na„men Christus wird verstanden eine Eingehung der Liebe in Zorn, „eine Zerbrechung oder Tödtung der Grimmigkeit und eine ganze „Transmutation" (alchymistischer Kunstausdruck) „mit Ausführung „der (sic) Freudenreich". Und ähnlich in der signatura rerum 7, 27 u. 31: „Der Name Jesus ist die Eigenschaft der freien Lust „der Ewigkeit, welche sich ins Centrum der Gebärerin als ins Va„ters Eigenschaft einergiebet und im Centro als des Vaters Eigen„schaft als ins Vaters Feuer zu einem Worte der ewigen Kraft figu„riret u. s. w. Christus aber heißt in der Natursprache ein Durch„brecher, dem Grimme seine Gewalt nehmend, ein Schein des Lichts „in der Finsterniß, eine Transmutation, da die Liebelust über die „Feuerlust als übern Grimm herrschet" u. s. w. — Vielleicht, daß es heute noch Liebhaber solcher Deutungen gibt. Aber psychologisch merkwürdig bleibt, wie Jemand von solchen Natursprache-Geheimnissen die Lösung der Sprachenverwirrung in „Babel" hoffen und erwarten konnte.

Am merkwürdigsten ist in dergleichen Natursprache-Deutungen die Procedur J. Böhme's bei deutschen Wörtern, z. B. wie man kraft dieser Natursprache erst recht die eigentliche Bedeutung von „Tag, Nacht, Wasser, Erde, Mensch oder auch Gott und Himmel, „Glauben, Teufel" u. s. w. inne werde. So heißt es in der Aurora

(19, 84 fgg.): „Das Wort Tag fasset sich im Herzen und fährt her-„vor zum Munde und fährt durch die Straße der herben und bit-„tern Qualität und wecket die herbe und bittere Qualität nicht auf; „sondern gehet stark durch ihren locum, welcher am hinteren Gau-„men über der Zunge ist, hervor, ganz sanfte und der herben und „bittern Qualität unbegreiflich. Wenn es aber hervor auf die Zunge „kommt, so schleußt die Zunge mit dem obern Gaumen das Maul „zu. Wenn aber der Geist an die Zähne stoßet und will raus, so „schleußt die Zunge das Maul auf und will vorm Maule raus, und „thut gleich einen Freudensprung zum Maule raus. Wenn aber das „Wort durchbricht, so macht sich das Maul inwendig weit auf, und „das Wort fasset sich mit seinem Schalle hinter der herben und bit-„tern Qualität noch einmal, und wecket dieselbe als einen faulen „Schläfer in der Finsterniß auf und fähret gähling zum Munde aus. „Alsdann zarret die herbe Qualität hernach als ein schläfriger Mensch, „der vom Schlafe aufgeweckt wird; aber der bittere Geist, welcher „vom Feuerblitz ausgehet, bleibet liegen und höret nichts, beweget „sich auch nicht. Dieses sind nun gar hohe Dinge, und nicht so „schlecht, wie der Bauer wohl vermeinet". Nun sollte man meinen, daß das Wort Nacht ganz entgegengesetzte Deutung habe. Allein nach meiner geringen Erkenntniß läuft, was darüber (Aurora 19, 110) gesagt wird, ungefähr auf dasselbe hinaus. „Das Wort Nacht", heißt es dort, „fasset sich erstlich auf dem Herzen und grunzet der „Geist mit der herben Qualität, doch der herben Qualität nicht ganz „begreiflich. Hernach fasset sichs auf der Zungen. Weil es aber auf „dem Herzen grunzet, so schleußt die Zunge das Maul derweil zu, „bis der Geist kommt und fasset sich auf der Zungen; dann macht „sie das Maul geschwinde auf und lässet den Geist hinaus".

Bei zweisylbigen Worten erschließt die selbstständige Deutung jeder Sylbe große Geheimnisse. So erfahren wir vom Worte Wasser (Aurora 20, 92 fgg.): „Das Wort Wasser stößet aus dem Herzen „und macht die Zähne zu und gehet über die herbe und bittere Qua-„lität und rüget (reget) sie nicht und fährt durch die Zähne raus,

„und die Zunge rafft sich auf und inqualiret mit dem Geiste, und „der Geist geht ganz mächtig durch die Zähne raus. Wenn aber der „Geist zum meisten Theil raus ist“ (nemlich mit der Sylbe Was), „so rafft sich erst der herbe und bittere Geist auf und inqualiret erst „hintennach mit dem Worte. Er bleibet aber in seinem Sede sitzen „und zarret mächtig in der Seele Ser hernach“. Was hieraus nachher weiter auf geistliche Dinge, Bewegung im Herzen Gottes u. dgl. gefolgert wird, mag der geneigte Leser dort selbst nachschlagen. Noch complicirter geht die Beobachtung der Lautbildung, Zungenstellung u. s. w. bei der Erklärung Erde oder Erden ihren Gang (Aurora 18, 71—74). Es mag hier genug sein, auf die Schrift Myster. magnum 10, 47 fg. zu verweisen, wo Erde oder Erden als „Grimm im Wesen“ gedeutet wird; Er drückt die Coagulation (alchymistische technische Bezeichnung) aus, de oder den das Element, das Weben, die Kraft. Umgekehrt hilft sich der Autor bei einsilbigen Wörtern manchmal mit einer Art Ausstoßung oder Zusammenziehung, wie er denn aus Mensch das Wort Mesch bildet oder wenigstens den Menschen aus dem Mesch (soll wahrscheinlich von Mischen herkommen) aller Wesen, aus aller Kräften Eigenschaft und Gestirnen gemacht sein läßt, weshalb auch der Mensch ein Limus aus allen Wesen sei (Myster. magn. 15, 6).

Aber nicht blos über irdische und innerweltliche, sondern auch über göttliche und überirdische Dinge oder Beziehungen gibt die Natursprache Aufschluß. So erfährt man von Gott: „Das Wort Gott „fasset sich mitten auf der Zungen und stößet aus dem Herzen dahin „und lässet das Maul offen, und bleibet auf seinem königlichen Sessel „sitzen, und schallet aus sich und in sich. Wann es aber ausgesprochen „ist, so thut es noch einen Druck zwischen den obern Zähnen und „Zungen heraus“ (Aurora 18, 60). Was das nun in Bezug auf Gottes Schöpfermacht und Regiment bedeute, mag man ebenfalls dort weiter nachlesen. Vom Worte Himmel will ich nur Folgendes anführen: „Das Wort Himmel fasset sich im Herzen und stößet bis „auf die Lippen, da wird es verschlossen (Him), und die Sylbe Mel

„macht die Lippen wieder auf, und wird mitten auf der Zunge ge=
„halten und fähret der Geist auf beiden Seiten aus dem Maule.
„Das bedeutet, daß die innerste Geburt vor der äußersten ist durch
„die greuliche Sünde verschlossen worden, und ist der äußerlichen
„verderbten Geburt unbegreiflich. Dieweil es aber ein Wort mit
„einer zweifachen Sylbe ist, und die andere Sylbe Mel das Maul
„wieder aufmachet, so bedeutets, daß die Porten der Gottheit sind
„wieder aufgeschlossen worden" (Aurora 18, 62—64). Mit der weiteren dort sich findenden Ausdeutung glaube ich abermals den Leser verschonen zu dürfen.

Vom Worte Glauben aber erfährt man bei Besprechung des Gebets (de tripl. vita hom. 16, 47) Folgendes: „Beten hat zwei
„Dinge in sich: Ernsten Willen u. s. w., welcher sich ins Herze Gottes
„einergibet, das heißt Glau; und dann isset der Wille von der gött=
„lichen Kraft, das heißt Ben. Denn der Seelen Wille ergreifts und
„hälts mit der Zunge an den Zähnen, verstehest du es in der Natur=
„sprache".

Wendet man sich nun in Glaube und Gebet an den barmherzigen Gott, so weiß ich nicht, ob die Natursprache über das Wort barmherzig sonderlichen Trost erschließt. Ich will aus der langen Erörterung (Aurora 8, 74—77) nur Einiges herausheben.
„Siehe das Wort Barm ist nur auf deinen Lippen, und wenn du
„sprichst: Barm, so machst du das Maul auf und knarrest hinten=
„nach, und das ist die herbe Qualität, die umschleußt das Wort d. i.
„sie figuriret zusammen das Wort, daß es herbe wird und die bittere
„Qualität zerscheidet es u. s. w. Wenn du sprichst: Barm, so figu=
„riren die zwei Qualitäten, Herbe und Bitter, das Wort Barm gar
„langsam zusammen, denn es ist eine lange ohnmächtige Sylbe von
„wegen der Qualitäten Schwachheit. Wenn du aber sprichst: Herz,
„so fähret der Geist in dem Wort Herz geschwind wie ein Blitz heraus,
„und gibt des Wortes Unterscheid und Verstand. Wenn du aber sprichst
„ig, so fängest du den Geist mitten in den zwei andern Qualitäten,
„daß er muß darinnen bleiben und das Wort formiren". — —

Und schließen wir diese Mittheilungen aus der Deutung deutscher Wörter mit etwas Infernalem, nämlich dem Worte Teufel, ab, so wird es uns auch nicht viel helfen zu wissen, daß das Wort Fel seinen Ursprung vom Falle hat, Teu dagegen seinen Ursprung von dem harten Pochen oder Tönen (Aurora 14, 26).

Ob Böhme mit der Deutung einiger seiner zweisylbigen, geliebten alchymistischen Wörter glücklicher ist, will ich auch dem Leser zur Entscheidung überlassen. So z. B. wenn ihm bei dem Worte Sulphur bald Sul Gott, Phur aber die innere Natur, bald Sul das Licht oder die Seele, Phur dagegen das Centrum der inneren Natur, oder Sul die Kraft aus dem Lichte und Phur die Kraft aus den vier Gestalten der Natur ist (vgl. de tripl. vita hom. 2, 19. Psycholog. vera 7, 10).

Das Ungeheuerlichste aber leistet er in der Erklärung des Wortes Tinctur nach der Bedeutung der aufeinander folgenden Buchstaben (I. Tafel der drei Principien §. 30), wo es heißt:

T ist das dreifache Y I ’,’, ist den Vater andeutende;
I ist das geborene I, ist Jesus;
N ist das dreifache I im Geiste;
C ist Christum andeutende;
T im fünften Spatio ist der Vater in Christo;
V ist der Geist Christi im Wort das da lebendig machet;
R ist der königliche Thron, um welchen Licht und Finsterniß streitet, da Satan und Christus gegen einander stehen u. s. w.

Und statt daß wohlmeinende Rathgeber ihm auf seinem wunderlichen Abweg Widerstand geleistet hätten, reizte ihn das anstaunende Verwundern und Anfragen seiner sogenannten „Freunde" nur zu immer neuen, monströsen Versuchsleistungen solcher Art.

Doch mit dem letzten Beispiel verlassen wir schon das Gebiet des eigentlich Originellen, und betreten ein anderes, auf welchem J. Böhme Vorbilder in Menge hat. Das weiß derjenige, welchem die kabbalistisch-alchymistischen Schriften jener Zeit bekannt sind. Ob ein Zusammenhang zwischen ihnen und J. Böhme stattfindet, ob er

deren gekannt hat, und ob sie nicht noch einen ganz anderen Einfluß, als blos auf seine „Formeln“ gehabt haben, dies zu untersuchen, soll die Hauptaufgabe des folgenden und letzten Abschnitts sein.

6. Böhme und die Alchymisten.

Ob wir ein Recht haben, beide zusammenzustellen, darüber muß zuerst und vor Allem Böhme selbst gehört werden[1]. Daß er, wie er sich ausdrückt, seine „formulae“ nicht aus sich habe, sondern aus anderer Autoren Schriften, erklärt er, wie bemerkt, selbsteigen und zwar schon in seiner ersten Schrift (Aurora 22, 12. 13). „Weil“, so sagt er, „die Menschen „Götter“[2] sind und haben die Erkenntniß „Gottes des Einigen Vaters, aus dem sie sind herkommen und in „dem sie leben, so verachte ich ihre formulam der Theosophiae, „Astrologiae und Theologiae gar nicht. Denn ich befinde, daß sie „meistentheils gar auf rechtem Grunde steht, und will mich auch be„fleißen, daß ich ihrer formula möchte nachfahren. Denn ich muß „ja sagen, daß ihre formula mein Meister ist und ich aus ihrer „formula meinen Anfang und erste Erkenntniß habe. Ich bin auch „nicht des Willens, daß ich ihre formulam will umkehren oder ver„bessern; denn ich kann auch nicht, habe sie auch nicht gelernet, son„dern lasse sie in ihrem Sede sitzen“. Damit steht nicht in Widerspruch, was er vorher ebendaselbst (10, 27) gesagt hat, wo es heißt: „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen in Hoffnung, den

[1] Die Thatsache der Abhängigkeit Böhme's von den Alchymisten ist im Allgemeinen längst bekannt. Vgl. Bernh. Kopp, Geschichte der Alchemie, Th. II. seiner Geschichte der Chemie, Braunschweig 1844, S. 238. Für die Erklärung Böhme's aber ist sie im Ganzen wie im Einzelnen noch viel zu wenig verwendet. Im Allgemeinen hat schon der Böhme sehr mild beurtheilende Engländer H. Morus, desgleichen Erasmus Francisci in seinem „Gegenstral der Morgenröthe“ u. A. auf Böhme's Abhängigkeit von Paracelsus u. s. w. hingewiesen.

[2] Ist im Paracelsischen Sinn gemeint. „In uns ist das Licht der Natur, „und das Licht ist Gott. Darum wir billig Götter genannt werden“. Philosophia sagax lib. I. W. W. Th. 1. S. 375.

„Grund und die rechte Tiefe darinnen zu finden; aber ich habe nichts „funden, als einen halbtodten Geist, der sich ängstet zur Gesundheit „und kann doch um seiner großen Schwachheit willen nicht zu voll„kommener Kraft kommen". Ich sehe davon ab, daß für den, welcher die Sprache der damaligen Zeit kennt, nicht verborgen ist, welche Schriften er unter den Schriften der hohen Meister verstanden hat. Aber wenn er ihren Geist einen halbtodten nennt, so widerspricht dies durchaus nicht der Beibehaltung ihrer formula. Der Unterschied zwischen diesen Meistern und Böhme ist nur der, daß er die Formeln der ersten auf ein anderes und höheres Gebiet transponirt und sie in diesem Sinne und nach seiner Meinung geistig und lebendig macht. Aber wer sind diese Meister?

Wenn ich die Alchymisten nenne, so habe ich zunächst Böhme's eigene Aussagen für mich. Man braucht nur etwa den Brief an Dr. med. Joh. Daniel Koschwitz vom 3. Juli 1621 zu lesen, um inne zu werden, wie genaue Anleitung er dort (§§. 10—20) demselben, allerdings mit der gewöhnlichen Zurückhaltung der Weisen, über den alchymistischen Proceß gibt. In Form ähnlicher Specialkenntniß, wenn schon mit Uebertragung auf ein anderes Gebiet, äußert er sich auch im Brief an Gottfr. Freudenhammer vom 27. Febr. 1623 §§. 13. 22. 23. Und obgleich er wiederholt, worin ihm Glauben zu schenken ist, versichert, daß er selbst niemals eigentlich praktische Alchymie getrieben habe, so kennt er doch Recepte und weiß etwas über den Gang des chemischen Processes. Ein solches Recept findet man z. B. im Brief an Valent. Thinnes vom 6. Juli 1622. Und so verdeckt er es andeutet, so weiß er doch oder will wissen, daß „es „gar kein Geld kostet ohne was auf Zeit und Nahrung des Leibes „gehet, sonsten könnte es einer mit zwei Gulden bereiten und noch „weniger"[1]). Ebendaselbst sagt er ganz conform mit seinen Meistern,

[1]) Uebrigens ist die ganze Angabe fast wortwörtlich der alchymistischen Schrift: „der Wasserstein" entnommen, nur daß es dort, wie im deutschen Text, so auch in der lateinischen Uebersetzung, statt „zwei Gulden" heißt: trium florenorum modum non excedit, deutsch: „über drei Floren nicht zu stehen thut". S. Wasser-

daß das eigentliche Agens im alchymistischen Processe „nicht Queck„silber noch ein anderes Mineral oder Metall" sei[1]), und meint, daß, wenn man blos die äußerlichen Handgriffe ansehe, „die Arbeit ge„ring und die Kunst gar einfältig sei und es ein Knabe von zehn „Jahren machen möchte" (§§. 12—14). Auch kennt er die mehrfach wiederholte Schmelzung nach Lehre und Praxis der Alchymisten (Aurora 23, 99—106).

In welchem Umfang er sich alchymistischer Worte oder formulae bediente, ist längst bekannt und Jedermann auffällig. Er thut es nur auch darin in seiner Weise, daß er z. B. in seiner ersten Schrift, der Aurora, aus göttlicher Eingebung beharrlich Markurius statt Merkurius geschrieben haben will, und erst später um der Schwachheit der Menschen willen sich zu „Merkurius" bequemt. Und daß er solche seltsame Worte, wie Iliaster, Cagaster (Cagastrum), Aquaster, Evestrum, zunächst von Paracelsus hat, haben Andere schon längst mit Recht bemerkt[2]). Wichtiger wäre, zu erfahren, welche Bücher der Art Böhme selbst nach eigener Aussage gelesen habe. Aber ich finde nur eines von ihm dem Valentin Thinnes im vorher angeführten Brief empfohlen. Das ist „der Wasserstein[3]) der Weisen".

---

stein. Frankfurt 1619. 16. S. 145. Duo aureoli veranschlagt der lud. pueror. fol. 137*b*.

[1]) Vgl. die 129 propositiones Geberi ac Lullii cet. in den Dialogi duo de Alchemia, Norimb. ap. Joh. Petreium 1548. 4. Prop. 23: Sulphur et argentum vivum commune non sunt principia naturae, ergo neque artis principia erunt. Und so bei vielen Anderen z. B. aus der Zeit Böhme's in dem 1619 zu Frankfurt bei Luc. Jennis gedruckten Tractat Joh. von Mehung's: Beweis der Natur u. s. w. S. 161: „Nicht aber ein solches argentum vi„vum und sulphur, wie du siehest, welches allhier nichts soll".

[2]) S. namentl. Paracels. philos. ad Athen. lib. 2. §§. 18. 19. S. 14 und lib. Azoth s. de ligno et linea vitae S. 521. W. W. Ausg. v. Huser. Straßburg 1603. Th. I. und ebendas. philosophia occulta S. 290. Vgl. auch über die angeführten Wörter Dr. Mart. Ruland, lexicon Alchemiae. Das spätere lexic. chymicum von Gul. Johnson, Londin. 1657, ist vielfach nur ein ziemlich plagiarischer Auszug aus Ruland.

[3]) Der Name der Schrift bezieht sich auf den bekannten Satz der Alchy-

Es ist das dieselbe Schrift, welche mit dem Titel: Hydrolithus sophicus, zum ersten Mal in das Lateinische übersetzt (in gratiam filiorum doctrinae, quibus germanicum idioma ignotum, in Latinum conversum), unter No. 3 im Jahre 1625 in das alchymistische Sammelwerk: Musaeum Hermeticum cet. Francof. sumptib. Luc. Jennisii. 4. aufgenommen wurde[1]). Das deutsche Original kam nebst zwei Tractaten: 1. Johann von Mehungs und 2. via veritatis der einigen Wahrheit 1619, Frankfurt, bei Luc. Jennis heraus. Ob und inwieweit diese und andere Schriften zum Verständniß J. Böhme's dienlich seien, ist nachher zu erörtern. Nur dies möchte hier gleich zu bemerken sein, daß gedachter „Wasserstein" im vierten Theil ebenso, wie die alchymistische Schrift: „Aufsteigung der Morgenröthe" in dem, vom wahrscheinlich reformirten Uebersetzer des Skandals wegen ausgelassenen, ersten Capitel reichlichste Anleitung zu der von Böhme beliebten allegoristischen Umdeutung des Schriftwortes gibt. Doch dies geht eigentlich durch alle alchymistischen Werke des christlichen Zeitraums hindurch[2]).

---

misten: Noster lapis coagulata aqua est. Vgl. z. B. den aureus tractatus de lapide philosophorum S. 27 im Musaeum Hermeticum. Francofurt. 1625.

[1]) Dieses Musaeum ist als Sammlung rosenkreuzerischen Ursprungs. Hieraus folgt an sich noch nichts für Ursprung und Richtung der einzelnen Stücke. Sonst aber ist der Unterschied wohl zu beachten, welcher zwischen Rosenkreuzern und älteren Alchymisten nicht blos hinsichtlich der chemischen Arbeit, sondern auch in Bezug auf die theosophische Theorie stattfindet.

[2]) Nur kann ich mich nicht enthalten, um der speciellen Verwandtschaft mit Böhme'schen Anschauungen über die kirchliche Theologie willen, folgende Stelle aus dem vierten Theil des von Böhme belobten „Wassersteins" mitzutheilen. Es heißt dort S. 91 fg.: „Allhie wäre zu wünschen, daß dem größten Haufen der ver„meinten Gelehrten die Augen recht eröffnet, und ihnen ihr finstere aufgesteckte Bril„len oder sophistische Larven, so ihnen fürgehenkt, abgethan, und doch einmal sehend „gemacht würden Luc. 10". (Es ist V. 21 gemeint, was den Weisen und Klugen verborgen, aber den Unmündigen offenbaret ist.) „Insonderheit alle Aristote„lischen und in göttlichen Werken blinden Sophisten, bei denen so „mancherlei disputationes heutiges Tages noch in göttlichen „Sachen unchristlich getrieben, und des vielfältigen Distinguirens,

Vor Allem möchte ich mir noch einige allgemeine Bemerkungen über die verschiedene Art und die hievon abhängige Verbreitung und den Eingang der alchymistischen Schriften und Doctrinen mit besonderer Beziehung auf J. Böhme erlauben. Soweit es sich nämlich in denselben um specielle Anleitung zur Scheidekunst, und namentlich zur Goldgewinnung handelt, könnte man diese Schriften wegen ihrer Räthselhaftigkeit und Dunkelheit für unzugänglich und einflußlos halten. Wenigstens konnten sie für den praktischen Behuf ohne mündliche Auslegung und Anweisung eines Erfahrenen und Eingeweihten kaum dienlich sein. Aber nach allgemein menschlicher Erfahrung und nach der besonderen Art jener Zeit lag ein unermeßlicher Reiz schon im Räthsel des Inhalts und in der geheimnißvollen Art der Darstellung. Und für fromme und christlich angeregte Gemüther noch besonders darin, daß in einer für uns jetzt fast frevelhaften Weise die göttlichen Typen des chemischen Processes in Worten der Schrift, im Versöhnungs- und Erlösungs-Werke Christi, in seiner gottmenschlichen Person, seinem Blute, seiner Marter, seinem Tode, seiner Grablegung, Auferstehung, in der Wiedergeburt der Menschen[1]) u. dgl.

„Dividirens und Permiscirens kein Endt nit ist noch sein will von dem „in H. Schrift wohl verfaßten hochwürdigen Artikul de unione naturarum et „communicatione idiomatum in Christo (2. Tim. 3), wann sie Gott und seinem „Wort sonsten ja keinen Glauben geben wollten, so könnten und möchten sie „aus des oft gedachten Chimischen Werks (wie oben vermeldt) geschener „Conjunction und Vereinigung der zweien Wasser Merkurien" (des Merc. solutivus und solvendus vgl. Chrysopoeia Schwaertzeriana S. 182) „und Solis Wesen erlernen und ihme gleichsam mit Fingern „greifen. Aber ihr hohe Schulkunst der heidnischen philosophiae „und in heiliger Schrift oder christlicher theologia ungegründte, ja nichts gedultige" (d. h. zu duldende) „fundamenta und praecepta Aristotelica de „substantia et accidentibus und andere lassen sie zu solchem nit „gelangen" u. s. w. — Daher und aus solchen Schriften hatte J. Böhme seine Grundanschauungen und Grundurtheile, nicht von außen veranlaßt durch „kryptokalvinische" oder andere kirchliche Streitigkeiten der damaligen Zeit.

[1]) Vgl. auch J. Böhme de signatura rerum 11, 86. 5, 11. 12. 10, 46. 47 u. a. a. O.

gesucht und gefunden wurden[1]). Als Thatsache kann wenigstens behauptet werden, daß die alchymistischen Schriften in einer uns jetzt kaum vorstellbaren Weise Eingang und Verbreitung fanden[2]). Sie zogen wie die Gewalt eines unterirdischen Stromes dahin, wenn auch mit ihrer Macht und ihrem Einfluß minder oft auf der Oberfläche direct bemerkbar. Wozu neben ihrer Dunkelheit und Vieldeutigkeit auch noch häufig, trotz scheinbar christlichen Anstrichs, ihre Geringschätzung der sogenannten Formeln der kirchlichen Lehre auch nach der Reformation kam. Allein sie verhießen, selbst auf diesem Gebiete, dem Gebiet religiöser Fragen, höhere Weisheit und Erkenntniß im Geheimniß (in mysterio) mittelst Naturerkenntniß der philosophi (im Gegensatz zu den Theologis) zu wirken und zu erschließen. Und wenn Viele, wie J. Böhme selbst, diese Erkenntniß nicht zu Zwecken der praktischen Alchymie verwendeten oder verwenden wollten, so zog Andere und vielleicht noch Mehre, wenn nicht der gewöhnliche Reiz des Mysteriösen, so doch im Falle tiefer angelegter Natur jene „Theosophie" an, wie man sie seit den Tagen des Porphyrius (de abstin. II, 45) nannte, und welche sich in stehenden Grundzügen wie ein rother Faden durch die alchymistischen Schriften jener Zeit hindurch zieht[3]). Dazu das Ansehen dieser Schriften bei Hoch und

[1]) Als grundlegender Typus dieser Art mag schon aus dem 13. Jahrhundert die Allegoria SS. Trinitatis et Lapidis philosophici des Basilius Valentinus bezeichnet werden. S. Bernh. Kopp, Geschichte der Alchemie, Th. II. seiner Gesch. d. Chemie S. 236 fg.

[2]) Man vgl. nur die Unsumme alchymistischer Schriften des 16. Jahrh., wie sie sich in der Geschichte der Chemie von Joh. Friedr. Gmelin (8. Abtheil. der Geschichte der Künste und Wissenschaften) Bd. 1. S. 187—495, Zeitalter des Paracelsus, findet. Götting. 1797. S. auch Bernhard Kopp, specielle Geschichte der Alchemie, Th. II. seiner Geschichte der Chemie. Braunschweig 1844. S. 186—188.

[3]) Im „Wasserstein" fängt ein Poëm mit den Worten an:

Die wahrhaftige Alchimey,
Und die rechte Theosophey
Seind beide also nahe verwandt,
Als dem Leib ist die rechte Handt.

Niedrig. Ein Jahr nach der Reformation, im J. 1518, widmete sein in pomphaften Hexametern geschriebenes und bei Froben in Basel splendid gedrucktes Buch: Chrysopoeiae Libri III sammt dem Geronticon liber primus (letztes in Jamben) Johann Aurelius Augurellus P. Ariminensis dem Papste Leo dem Zehnten[1]). Und, um von so vielen Anderen zu schweigen und hart an die Zeit Böhme's zu rücken, so wissen wir, in welchem Ansehen z. B. der früher genannte Thurneisser von Thurn, der Schüler des Paracelsus, bei dem Markgrafen von Brandenburg Johann Georg gestanden war. Auch sämmtliche Aerzte aus der Freundschaft J. Böhme's waren Kenner und Liebhaber der alchymistischen Kunst und Weisheit. Wenn man aber bei vielen Schriften, von Form und Inhalt abgesehen, schon um der lateinischen Sprache willen nur an deren Eingang in höhere und nach damaliger Art und Zeit wissenschaftlich gebildete Kreise denken kann, so gibt es auch wieder eine ganze Reihe deutscher alchymistischer Werke, welche auch dem Volke mundgerecht zu werden vermochten. Liest sich doch z. B. der Sermon und Rede Morieni Romani, des Einsiedlers zu Jerusalem, seine Fahrt zum weisen Adfar in Alexandrien, sein Verschwinden in der Einöde, seine Aufsuchung durch den ägyptischen König Calid, das Gespräch und

[1]) Obschon es in einem encyklopädischen Lehrbuch am Ausgange des 15. Jahrhunderts, in der margarita philos. des Karthäuserpriors Greg. Reisch v. 1496, vom gewöhnlichen Schlag der Alchymisten heißt: Non ab re est, si a magistratibus et communi bono providentibus a fatua rerum praesumtione coërcerentur. Videntur enim esse de numero illorum, de quibus Paulus Ap. scribit: Semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Freilich hatte schon der Papst Johann XXII. in seiner Bulle: Spondent quas non exhibent v. J. 1317 die Alchymisterei, aber fruchtlos, verdammt. Uebrigens verehrte Papst Leo X. dem dedicirenden Goldmacher zum Dank nichts als einen leeren Geldbeutel. Desto fanatischere Beschützer der Alchymie waren deutsche Fürsten des 16. Jahrhunderts, wie Kaiser Rudolph II., die sächsischen Kurfürsten August und Christian, Herzog Friedrich von Würtemberg, von kleineren Herren abgesehen. Vgl. Bernhard Kopp, Geschichte der Alchemie, II. Theil seiner Geschichte der Chemie. Braunschw. 1844. S. 196—199.

Sermon Galip's, des Knechts und Gefangenen des Königs Calid, des Sohnes Gezid, des Macoya Sohn, mit allen darin enthaltenen Abenteuerlichkeiten wie ein wahrhaftiges Volksbuch der damaligen Zeit[1]). Und vollends so schöne Bilder wie in **Lambsprinck nobilis germani Philosophi antiqui libellus de lapide philosophorum** (ursprünglich deutsch, erst 1625 ins Lateinische übersetzt und gedruckt bei Luc. Jennisius in Frankfurt) oder die Bilder im deutschen **rosarium philosophorum** nebst eingestreuten Reimen[2])! — Mit solchen Mitteln und Wegen konnte auch dem ungelehrten Volke die alchymistische Weisheit nahe kommen.

Jedenfalls wissen wir, wenn auch in dürftiger Vereinzelung, von J. Böhme selbst, daß er mit alchymistischen Schriften in Berührung gekommen war, und welcher Art wenigstens die eine, von ihm einem Freunde empfohlene, Schrift angehörte. Und so richtig es ist, bei ihm Belege der Bekanntschaft mit Paracelsus zu finden, so würde ich es doch für ungerechtfertigt halten, bei Paracelsus allein stehen zu bleiben. Nur versteht es sich von selbst, daß man bei dem Vergleich der Alchymisten und ihrer Theosophie mit Böhme einen gewissen, geschichtlich abgegrenzten Kreis wahlverwandter Schriften nicht überschreiten darf. Und das sichere Treffen solcher Momente, welche wirklich zur Erklärung und Verständigung jener Anschauungen dienen, die an Böhme von außen her kamen, ist um so weniger leicht, als die alchymistische, Jahrhunderte lang sich durchziehende Tradition, wie sie griechische, arabische, jüdisch-kabbalistische und andere Elemente in sich aufnahm und verarbeitete, keineswegs blos das Bild eines einheitlichen Fadens darbietet, sondern sich auch gespalten in manche, sich gegenseitig bekämpfende Schulen und Fractionen zeigt. Tritt dies nun auch gleich noch viel mehr vom sechszehnten bis zu dem achtzehnten Jahrhundert ein, so läßt es sich doch auch nicht in

---

[1]) S. im II. Theil der turba **philosophorum** „von der Zurichtung der güldinen Kunst". Basel 1613. Nr. 1. S. 1—18.

[2]) S. **turba philosophorum** Th. II. S. 185—368.

der Litteratur der früheren Periode verkennen[1]). Und man wird in Bezug auf Böhme gut thun, sich zunächst an jene Schriften zu halten, welche, obschon fast alle einer älteren Zeit angehörig, in alchymistischen Sammelwerken des sechszehnten und Anfangs des siebzehnten Jahrhunderts einen Platz und damit ein Zeugniß ihrer damaligen allgemeineren Anerkennung und Geltung erhielten.

Da ich nachher mich nicht zum Beleg für einzelne theosophische Hauptsätze der Alchymisten auf die minutiöse Bezeichnung der Quellen einlassen werde, so dürfte es genügen, hier im Allgemeinen auf die Hauptschriften der mir vorliegenden Sammelwerke zu verweisen. Da kommt denn für deutschgeschriebene Schriften vor allen die schon angeführte turba philosophorum in Betracht, welche, wie oben angegeben, den weiteren Titel hat: Das Buch von der güldinen Kunst neben andern Authoribus, welche mit einander 36 Bücher in sich haben u. s. w. Das zweite, ältere und ebenfalls schon genannte Buch ist anonym herausgegeben, hat den Titel De Alchemia Dialogi II, behandelt im ersten Dialog die Lehren Geber's, im zweiten die des Raimundus Lullus, und ist in Nürnberg bei Joh. Petreius in lateinischer Sprache 1548 erschienen. Das dritte und größere Sammelwerk mit dem schon benannten Titel: De Alchemia opuscula complura veterum philosophorum, ist von Cyriacus Jacobus in Frankfurt am Main 1550 gedruckt (4.), dem Pfalzgrafen Ott-Heinrich gewidmet und enthält folgende neun Schriften: 1. Correctio eorum qui absque studio philosophico conentur artis Alchimisticae fructum percipere; 2. de lapide philosophorum liber vocatus: Clangor buccinae; 3. tractatus brevis et compendiosus de lapide

[1]) Die verschiedene Gestaltungsform der alchymistischen Theorie und Weisheit hat einen sehr einfachen Grund. Denn sie entwickelte sich und beharrte unter sehr verschiedenen Cultureinflüssen, wie z. B. unter hellenistischen zur römischen und griechischen Kaiserzeit, unter muhamedanisch-arabischen, unter rabbinisch-kabbalistischen, unter römisch-katholischen während des Mittelalters, und unter mannigfach gemischten nach der Zeit der Reformation im 16. u. 17. Jahrhundert, von ihren späteren Geschicken ganz abgesehen.

vegetabili, quem semitam semitae vocavit Philosophus[1]); 4. tractatulus Avicennae de natura metallorum; 5. compendium animae transmutationis, Ruperto Anglorum regi per Raimundum transmissum; 6. liber dictus Scala Philosophorum; 7. opus mulierum, tractatulus, sive ludus puerorum; 8. Raimundi Lulli de tincturis compendium; 9. Aristotelis (das ist der „jüngere" Aristoteles, welcher sich selbst einen Schüler der Araber und namentlich des Avicenna nennt) de practica lapidis philosophici. — So viel zu allenfallsiger Controle für die nachher aufzustellenden Hauptsätze. Wer sich in der unermeßlichen Litteratur der Alchymisten näher orientiren will, der kann, abgesehen von den 59 Nummern griechischer Scribenten bei Fabricius (Biblioth. graeca T. XII. p. 760—775 und noch Andere vorher p. 740—760) über die spätere Zeit unten angeführte Sammlungen wie litterarhistorische Werke vergleichen[2]).

Ich aber werde mich jetzt anschicken so, als hätte ich J. Böhme nie gelesen und kennen gelernt, dem Leser einige Haupt- und Grundanschauungen der Alchymisten vor Augen zu stellen, wie sie die Basis theils ihrer chemischen Operation, theils ihrer so zu sagen naturphilosophischen Theorie bilden, immer aber ein zusammengehöriges und in einander greifendes Ganze ausmachen. Dann werde ich denselben Leser bitten, dasjenige, was er von J. Böhme sei es aus

[1]) Dem Arnoldus de nova Villa beigelegt.

[2]) Außer deutschen Sammelwerken des 17. Jahrhunderts, wie: Elucidatio secretorum u. s. w. Frankfurt 1602. Duodez; Franz Kieser, Cabala Chymica u. s. w. Frankfurt 1606. Octav; Joh. Grasshof (Condesyanus), Dyas chymica tripartita. Frankfurt 1625. Quart; vgl. 1. Theatrum chemicum (Ursellis 1602) Argentor. TT. VI. 1613. 8.; 2. Joh. Jac. Manget, bibliotheca chimica curiosa. Genev. TT. II. 1702. fol.; 3. Litterargeschichtlich: Rob. Constantini nomenclator insignium scriptorum cet. Paris. 1555. 8.; 4. Olai Borrichii conspectus Chemicor. illustrium. Havniae 1697; 5. Lenglet du Fresnoy, histoire de la philosophie hermétique. Paris 1742. 12.; 6. Morhof, vom Goldmachen. Bayreuth 1764. 8.; 7. Joh. Friedr. Gmelin, Geschichte der Chemie Bd. I. Göttingen 1797; 8. Dr. Bernhard Kopp, Geschichte der Chemie. 2 Theile. Braunschweig 1843. 1844 (der Alchemie im Besonderen Th. II. S. 141—260).

dessen Schriften selbst oder aus den Darstellungen Anderer über ihn weiß, mit diesen alchymistischen Grundanschauungen zu vergleichen, und werde ihm selbst die Entscheidung überlassen, ob zwischen den beiden Gedankenkreisen eine Wahlverwandtschaft bestehe oder nicht. Ich selbst werde mich begnügen, nur einige allgemeine Fingerzeige zur Würdigung und zum Verständniß J. Böhme's daran zu knüpfen.

Dagegen muß ich gleich Eingangs bemerken, daß ich mich bei der Charakteristik alchymistischer Grundvorstellungen auf solche Sätze beschränken werde, welche einer Uebertragung auf das Gebiet der Böhme'schen Speculation an sich fähig sind und eine solche Uebertragung wirklich gefunden haben, nur nicht zuerst bei J. Böhme.

Die Alchymie an sich bewegt sich im Gebiete des Sinnenfälligen, Innerweltlichen, Außergöttlichen jedoch so, daß sie zugleich innerhalb desselben einen Centralpunkt festhält, welcher zugleich über dies Alles hinausführt. Denn wenn sie von Alters her den Satz festhält: Eins ist das All und wodurch das All wird (*Ἓν ἐστι τὸ πᾶν καὶ δι' οὗ τὸ πᾶν*[1])), so hat dies zwar nicht pantheistischen Sinn in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, noch weniger ist damit eine geschöpfliche Ableitung des Alls von seinem Schöpfer gemeint, sondern es bedeutet die Bedingtheit alles Manchfaltigen und Erscheinenden durch eine einheitliche erste Materie (prima materia), die ihre Wurzel in Gott hat und allem Geschöpflichen real innewohnt. Nur ist diese erste Materie alles eher, als etwas quantitativ Meßbares. Sie ist vielmehr (wenigstens bei den Anhängern des Avicebron) das, was in sich die Möglichkeit der korporalischen Formirung hat (possibilitas formae). In ihrer formirenden Thätigkeit heißt sie erstes Element (oder auch fünftes Element als Beweger der vier elementarischen Kräfte); als innewohnende einheitliche Substanz der elementarischen Formation trägt sie den Namen fünfte Essenz (Quintessenz, quinta essentia). Ehe die schiedliche

---

[1]) Vgl. *Ἑρμηνεία τῆς ἐπιστήμης τῆς χρυσοποιΐας ἱερομάχου τοῦ* ***ΚΟΣΜΆ***. MS. ap. Fabric. bibl. gr. XII. p. 762.

Thätigkeit eintritt, ist die erste einheitliche Daseinsform der Materie das Chaos, nicht im Sinne stofflichen Gemengsels, sondern im Sinne der geeinigten Möglichkeit aller Formen und jeglicher Figurirung, obschon es actu in sich keine Form hat. Die Formirung tritt erst dann ein, wenn Feuer den dunkeln Grund (die tenebrae) durchbricht und in vierfach elementarischer Machtwirkung Gestaltung schafft. Nur daß man mit Feuer wie mit Element andere, als die herkömmlichen, Vorstellungen verbinden muß. Denn einmal gibt es dreierlei Feuer, das uranfängliche (ignis primordialis), welches keine Creatur ist, sondern aus Gott urständet, im Gegensatz zum feindünnsten (ignis tenuissimus) und dem dichten Feuer (ignis spissus[1])). Sodann sind das, was vierfaches Element, verschlossen in der ersten Materie, genannt wird, nicht die groben Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde, sondern Potenzen (qualitates primae) der Hitzigkeit, Trockenheit, Frostigkeit, Feuchtigkeit (caliditas, siccitas, frigiditas, humiditas[2])). Und nicht neben einander und unabhängig von einander bilden sich die vier Elementarkräfte, sondern in beständiger gegenseitiger Wechselwirkung in Kraft ihrer gegensätzlichen Art, so jedoch, daß das Feuer der Impuls der Bewegung ist. Denn im Schöpfungsproceß oder Werdeproceß war die Erde zuerst Wasser, das Wasser zuerst Luft, der Luft Princip war Feuer, das Feuer aber geht von Gott aus. Und dies alles besteht in immerwährendem gegenseitigen Austausch und verschiedenartiger Wechselwirkung. Doch ist zu unterscheiden die prima materia und quinta essentia des Weltganzen und die quinta essentia oder prima materia des Erdganzen mit seinen Geschöpfen. Nur participirt

---

[1]) Hievon sind wiederum, wie natürlich, verschieden die Grade des Alchymistischen Feuers, soweit dieses Feuer nicht naturalis, sondern artificialis ist, wie z. B. der liquor Alkahest des Paracelsus. Ueber des letztgenannten Liquors Fabelhaftigkeit vgl. Bernhard Kopp a. a. O. S. 240—243.

[2]) So heißt es z. B. von der Erde: Ista propria terra, quam calcamus, non est verum elementum, imo est elementata a suo vero quinto elemento.

zugleich die zweite an der Qualität der ersten, wenn auch in minderer Reinheit.

Was die rabbinisch-kabbalistische Alchymistik über das aus Gott stammende Verhältniß des primordialen Feuers zur Elementargestaltung und über deren gegenseitige Durchdringung und zwar so sagt, wie man etwa im Jahrhundert Böhme's die kabbalistische Lehre darstellte[1]), oder wie man es kabbalistischen Schriften selbst, wie dem Buche Jezirah, entnehmen kann, das lasse ich hier weg, weil sich außer einem ganz verworrenen Gebrauch des Wortes Cabala (s. 177 Fragen von der göttl. Offenbarung 4, 34. 6, 11) keine Spur einer genaueren Bekanntschaft mit dergleichen Schriften bei Böhme findet[2]).

Halten wir den oben bezeichneten Begriff von Element, den Zusammenhang elementarischer Gestaltung mit dem aus Gott stammenden primordialen Feuer, die sich immer erneuernde Durchdringung und Umgestaltung der Elemente als Bedingung des Naturwerdens und Naturbestandes fest, und fragen nach deren Anwendung auf das alchymistische System, so wird wenigstens dem Sinne der Alten gemäß lauten, was ein späterer Alchymist[3]) sagt: Die groben von den Bauern so genannten Elemente sind nur das visibile elementorum, worin die wahren Elemente verborgen. — Licht (Feuer), Luft, Wasser, Erde, zwei geistlich, zwei leiblich[4]); Licht geht in Luft (männlich und weiblich), Luft in Wasser, Wasser in Erde oder

---

[1]) Vgl. z. B. das „Verzeichnuß der General- und Haubt-Lehrsätzen der alten Cabbalisten". 1698. 16. S. 18—20.

[2]) Schon aus diesem Grunde konnten die Versuche, Böhme nach kabbalistischen Schriften zu erklären, wie schon im 17. Jahrhundert der Hauptpastor Dr. Abrah. Hinckelmann in Hamburg that, nicht recht befriedigen.

[3]) Joh. Friedr. Baron von Grabau (Kurländer), philosophische u. s. w. Gedanken über den uhralten Stein der Weisen (dem Markgrafen Wilhelm Friedrich von Brandenburg und seiner Gemahlin dedicirt). Magdeburg (?) 1718. 8. S. 24 fg.

[4]) „Zwei Spiritual-Elemente (Feuer und Luft) und zwei leichnamliche (corporalische) Elemente (Wasser und Erde); jene sind der Mann, diese die Frau". Paracelf. secreta creationis. W. W. III. 108.

Staub — Licht, der Anfang, Erde (Staub) das Ende aller Dinge, auch der philosophischen Arbeit[1]).

Was aber diese Arbeit selbst betrifft, so ist sie auf jenes samenhaft Göttliche gerichtet, welches, wenn auch im Zustande der Gebundenheit, allem Creatürlichen, in besonderer Art aber bestimmten Substanzen des Erdkörpers innewohnt. In diesem Sinne wird die Arbeit Naturbefreiung, Naturerlösung, Entbindung eines Unvergänglichen im Vergänglichen. Es wohnt nämlich dem irdisch Stofflichen, aus vier Elementen von zum Theil feindlicher Natur Zusammengesetztem eine subtile Substanz, ein wurzelhaft inhärirendes Feuchtes überirdischer Art als fünfte Essenz inne, welches, durch die elementaren Theile ausgegossen, einfach und unzerstörlich ist und durch die Scheidung (Solution, Putrefaction u. s. w.) des irdisch Stofflichen als Gebärmutter alles Lebens (matrix omnis vitae) gewonnen werden muß[2]). Es ist ein göttlich Zeugungskräftiges, im irdischen Stoff selbst Liegendes, zu befreien und der Kunst dienstbar zu machen.

Wird diese Anschauung auf das ethisch-geistige Gebiet der Erlösung durch Christus übertragen, so ist es nur folgerichtig, wenn die letzte ebenfalls so oder anders, mehr oder weniger in eine Art chemischen Processes umgewandelt wird, als deren Ziel durch Solution und Putrefaction hindurch die Befreiung des inneren göttlichen Seelengrundes erscheint[3]). Denn nach den Alchy-

---

[1]) Ein paracelsischer Hauptsatz ist, daß in allem Geschaffenen aqua, oleum und sal sei. Das letzte Ziel ist das von aqua und oleum gereinigte sal.

[2]) Raymundus im lignum vitae: Subtilis quaedam substantia est et radicale humidum intrinsecum, quinta essentia dicta, per partes elementales diffusa, simplex et omnino incorruptibilis. Oder: Est aliquid praeter elementa nec ex crasi horum ortum, divinum auctore et effectis.

[3]) Möge hier vorläufig nur eine allgemeinere Parallele zwischen dem alchymistischen Werke und dem Werk Christi aus älterer Zeit stehen. Et ut Jesus Christus de stirpe Davidica pro liberatione et dissolutione generis humani peccato captivati ex transgressione Adae naturam humanam assumsit, sic et in arte nostra. Raymundus Lullus in codicillo c. 9.

misten ist in dem aus den vier Elementen gebildeten Menschen die Seele allein aus dem Feuer, dem uranfänglichen Princip aller Dinge, geschaffen (creatur ex solo igne ex primordiali principio universorum).

Was nun aber die Art des alchymistischen Processes selbst betrifft, so hat sie an dem Stoff, um denselben in die vierfache elementarische Gestalt eingehen zu lassen, die vierfache Operation der Lösung, Abwaschung, Einigung und Fixirung[1]) (solvere, abluere, conjungere, figere) vorzunehmen. Die Lösung wandelt den „Stein" in seine erste Materie d. h. in sein Wasser, die Abwaschung in Luft, die Einigung in Feuer, die Fixirung in eine Erde geistiger Tinctur (in terram spiritualem tingentem). Dies wird auch Ausgleichung des Streites der feindlichen Elemente genannt. (Duo sunt amica, terra et aqua; duo inimica ignis et aqua.) Und wenn diese Lösung Liebe-Lösung, nicht Gewalt-Lösung (solutio amorosa, non violenta) genannt wird, so hat das zwar für die Technik seine nächste Bedeutung in Bezug auf die Temperatur des chemischen Feuers, dient aber auf geistiges Gebiet übertragen zu anderen Folgerungen und Nutzanwendungen.

Thut doch der Mensch im alchymistischen Proceß nur, was Gott in ähnlicher oder gleicher Weise im Creaturleben der organischen und unorganischen Natur thut[2]). Es sind deshalb mehr denn Gleich-

---

Eine nach allen Seiten hin durchgeführte und viele Blätter füllende Parallele zwischen dem Stein der Weisen und Christus kann man auch im vierten Theile des von J. Böhme empfohlenen „Wassersteins" (hydrolithus sophicus ed. m. p. 139—163) lesen. Wie denn z. B. dort Alles, was die Schrift von Christus dem Eckstein, dem Stein des Anstoßes u. s. w. sagt, auf den lapis philosophorum bezogen wird.

[1]) Ueber die chemische Schwierigkeit einer entsprechenden Bestimmung des alchymistischen Begriffs „Fixirung" vgl. Bernhard Kopp, Geschichte der Chemie Th. I. S. 45.

[2]) Paracelsus vom Fundament der Weisheit und Künste. W. W. Th. I. S. 363: „Gott will, daß wirs auch machen und ihm nachthun, aus Kraft sol„cher gebner (gegebner) Natur durch ihn".

nisse, wenn die Alchymisten ihren Proceß bald dem Werdeproceß der göttlichen Weltschöpfung, bald dem der menschlichen Zeugung, bald dem des Saatsprießens aus dem Saatkorn vergleichen. Nur ist das **tertium comparationis** nicht bei jeder Vergleichung ein und dasselbe. Eine nähere Darlegung dieses Bilder- und Gedanken-Kreises ist für uns auch wegen seiner Uebertragbarkeit auf das geistig-religiöse Gebiet von Bedeutung.

Bei der Vergleichung des chemischen Processes mit dem Werdeproceß der Schöpfung findet vielfach eine directe Bezugnahme auf die mosaische Schöpfungsurkunde statt[1]). Die Vergleichung dient dem Zweck, darzuthun, daß die Gesetze des alchymistischen Processes identisch mit dem Naturgesetz seien, welches sich primitiv an der göttlichen Schöpfung nachweisen lasse. Was aber von selbst vom göttlichen Schöpfungsproceß hinweg zum Vergleich mit der animalen Zeugung der Menschen und mit dem vegetabilen Keimproceß treibt, scheint mir unter Anderem auch darin zu liegen, daß im alchymistischen Proceß die Momente der **separatio, solutio, divisio** untergeordnete Anfangsmomente, die Hauptmomente dagegen **conjunctio, impraegnatio, multiplicatio** sind.

An dem Schöpfungsproceß kommen nun vor Allem folgende Punkte in Betracht: Das Chaos[2]) oder die Hyle, wie sie in Einem Verschiedenes und Entgegengesetztes birgt, die Scheidung durch Licht als Erzeuger von Wärme und Hitze, die Gestalt der Scheidung und Fixirung in Flüssiges und Festes, die Samenhaftigkeit aller Creaturen. Mit letzter ist nicht gemeint, was als ζῶον wie Mensch, Thier, Pflanze, Samen

---

1) So namentlich in der dem Paracelsus beigelegten Schrift: **secreta creationis**, im **appendix** zu dessen Werken Th. III. Straßburg 1605. S. 102 fgg. Diese Schrift und die Paracelsische **de ligno et linea vitae**, W. W. Th. I. Straßburg 1603. S. 519—543, sind für J. Böhme zu vergleichen von Wichtigkeit.

2) Kaiser Ferdinand III. ernannte den Alchymisten Richthausen nach gelungener Transmutation von Quecksilber in Gold im J. 1648 zum Freiherrn von **Chaos**.

hat, sondern vor Allem das, was in gebundener Art die Potenz des Licht = (feurig), Luft = (gasartig), Wasser = (flüssig), Erde = (fest), Seins und = Werdens in sich hat. Diese Potenzen hat die Kunst zu erschließen. Dasjenige, woran die Kunst arbeitet, muß deshalb etwas sein, was dem Chaos (dem Tohu Wabohu) der Schöpfung gleicht, nur darin von ihm verschieden, daß es nicht in sich die Potenz alles Creatürlichen, sondern dessen trägt, was die Kunst herstellen will, aber nur so herstellen kann, daß sie die Werdegestalt des vierfachen elementarischen Processes hervorruft, welcher Proceß auch aller Metallbildung zu Grunde liege. Das Mittel hiezu ist das „philosophische Feuer", welches feurig und wässerig zugleich aus Mineral und Metall gewonnen wird. Wirksam aber ist es nicht an sich, sondern nur in Contact mit einem gegebenen Stoff, welcher Metallmutter ist und Feuer-, Luft-, Wasser- und Erde-Gestalt annehmen kann. Auf diesem Wege ist die durch Lichtfeuer bewirkte Umwandlung in Luft- oder Gas- und Dampfgestalt nicht die Hauptsache, sondern nur Anfang und Bedingung, um den Niederschlag zuerst in Wasser (Oel, Metallöl), dann in Erde (Kalk, Salz) zu bewirken[1]. In der Analogie mit dem Werdeproceß der Schöpfung findet jedoch bei dem chemischen Proceß eine Differenz insofern statt, als der Zweck nicht blos ein Setzen und Produciren, sondern zugleich ein Reinigen ist. Denn die vierfache Elementargestalt, in welche das Object des chemischen Processes umzuwandeln ist, und welche nur ineinandergreifende Uebergangsstufen bildet, hat zugleich den Zweck der Reinigung (purgatio) des zu gewinnenden Productes von den Hefen der stofflich gewordenen Elemente (faeces elementorum)[2]. Die substantia simplex et omnino incorruptibilis kann in der dermaligen Gestalt der Dinge nur durch Ausscheidung des elementarischen cor-

---

[1]) In der Natur wird die materia simplex zur schaffenden Kraft durch solarischen und siderischen Einfluß. Durch Kunst kann es an Stoffen nur bewirkt werden, cum figuram adeptae fuerint vaporis.

[2]) Lapis dividendus est in quatuor elementa, ut quodlibet per se secundum exigentiam naturae possit purificari.

ruptibile gewonnen werden. Und eben weil dem so ist, so kann in der technischen Operation die erste Materie nicht eine einfache Substanz sein, sondern sie ist eine Zusammensetzung (compositio) von Stoffen conträrer Art (contrariae), welche passive und active Lösungs- und Zusammenziehungs-Fähigkeit haben (passiones et operationes solvendi et coagulandi). Und diese beiden Stoffe haben den Namen Merkurius und Sulphur[1]). Das eigentliche Hauptagens aber ist der Merkurius, und der soll sich in allen Elementarkörpern finden, weil Alles aus dem Merkurius herrührt (noster Mercurius reperitur in omnibus corporibus elementalibus, quia omnia sunt ex Mercurio, quod vocatur generalissimum in nostra philosophia).

Der Umstand nun, daß das „philosophische Feuer" nur dann productionsfähig wird, wenn es die rechte matrix findet, führt zur Analogie der Zeugung. Nur ist das Feuer nicht durch sich selbst das in der matrix Zeugende, sondern es entbindet die in der matrix selbst enthaltene Zeugungskraft. Und daraus wird weiter gefolgert, daß das Object, an welchem die befreiende und entbindende Kunst arbeitet, selbst ein Gedoppeltes in Einem sein muß, welches sich zu einander wie agens und patiens, solvens und solvendum, solvens und coagulans verhält. Actu kommt dies

---

[1]) Im summarium philosophicum Nicolai Flamelli (deutsch im Anhang zum „Wasserstein". Frankf. 1619) heißt es vom männlichen sperma Sulphur: „ist nichts anderes als Feuer und Luft", und vom weiblichen sperma Argentum vivum: „ist nichts anderes als Wasser und Erde". Vereinigt durch Feuer sind sie Mercurius, „ein giftig Rauch oder Dampf, schädlich, sehr bitter, entzündet, und das ärgste Gift" u. s. w. S. 215 fg. Das Verhältniß des Feuers zum Merkurius wird dort (S. 229) damit bezeichnet, daß das Feuer „seines Gleichen" ist. Die derselben Schrift (S. 231—272) beigefügte via veritatis aber polemisirt gegen die Namen sulphur, Mercurius und andere termini technici als gegen Alchymistische „Sophistereien" und Schwindeleien. Gegen den Schluß (S. 258) heißt es ganz ominös, daß „sich viel unverstendige Leute wie Schuster, Schneider u. s. f. in die Alchimey begeben". Böhme, so scheint es, hat blos den Wasserstein, aber nicht die via veritatis gelesen oder beherzigt.

Eine zu solcher Gegenwirkung nur durch die Kunst; die Potenz aber dazu hat es von Natur (unum non numero sed genere ut masculus et femina sunt sufficientes ad prolem generandam sine additamento). Mehr zur Bezeichnung der Stadien des chemischen Processes, als eines demselben zu Grunde liegenden allgemeinen Gedankens dient, was über die Aufeinanderfolge von Vereinigung bis zu Geburt und Ernährung (in fünf Stufen) gesagt wird. Bedingung der Geburt aber ist das Vorhandensein und die Wirksamkeit eines fermentum, welches sich zum Stoff wie die Seele zum Leib verhält und zugleich den unreinen Leib reinigt und weiß macht (mundat ac dealbat). Die Analogie der Zeugung dient auch zur Vergegenwärtigung des Hauptsatzes, daß bei dem Proceß nie Stoff in Stoff aufgeht, Stoff mit Stoff sich mischt oder mengt, sondern ein in einem Stoff gebundenes Agens mit dem in einem anderen Stoff gebundenen Patiens bei dem chemischen Contact frei und in neuen Verbindungen wirksam wird. — Daneben mag noch bemerkt werden, daß die Analogie der Zeugung auch an einen planetarischen Einfluß erinnern soll, welcher, wie bei der Entwicklung des Fötus bis zur Geburt, so bei dem alchymistischen Proceß bis zu dessen glücklichem Ergebniß anzunehmen sei. Möglich, daß hiebei eine alte Aristotelische Reminiscenz mit eingewirkt hat[1]). Die Dauer des chemischen Processes wird aber von den Aelteren nicht nach dieser Analogie, sondern auf sieben bis zwölf Monate angenommen[2]).

Ein ganz anderer Vergleichspunkt liegt wiederum der Analogie mit dem vegetabilischen Keimproceß zu Grunde. Da ist es jene Umwandlung (transmutatio), welche wie Leben aus Tod erscheint, Erzeugung aus Auflösung, Vereinigung aus Scheidung, Empfängniß

---

[1]) Ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, θεῖόν τι καὶ ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. Aristot. de gener. animal. II, 3.

[2]) Daneben spielen nach Typen der heil. Schrift im chemischen Proceß auch die vierzig Tage eine große Rolle. Vgl. den „Wasserstein" oder hydrolithus sophicus p. m. 159.

aus Verwesung ist (generatio ex solutione, conjunctio ex separatione, conceptio ex putrefactione). Kommen ja doch hier dieselben Momente in Betracht, wie sie am Keimproceß des Saatkorns wahrgenommen werden. Denn auch hier erschließt sich durch Verwesung hindurch die im Saatkorn beschlossene und nicht von außen hineinzubringende Kraft des Lebens, und zwar in Reproduction und Multiplication. Nur als mitwirkende Kräfte von außen erscheinen auch hier wieder Feuer (Licht und Wärme), Luft, Wasser und Erde. Auch versinnbildlicht oder indicirt diese Analogie den Alchymisten noch eine andere höchst wichtige Bedingung für das Gelingen des Processes. Das ist der Wärme- und Hitze-Grad des philosophischen Feuers, dessen Steigerung sie den Wärmegraden des Sonnenlichts vom Frühling bis zum Hochsommer parallel stellen und nach dem Eintreten der Sonne in die verschiedenen Zeichen des Thierkreises benennen.

So viel über die Grundzüge und deren Zusammenfallen und Auseinandergehen in der Durchführung der drei Hauptparallelen göttlicher Ordnung in der primären Weltschöpfung wie in der secundären Ordnung creatürlicher Reproduction mit dem alchymistischen Processe. Sie hängen mit dessen Wesen zusammen und finden sich mehr oder minder ausgeführt fast überall. Nicht dem Gebiet vorausgesetzter realer Analogie, sondern dem mehr zufälliger phänomenaler Aehnlichkeit gehört z. B. an, was sich öfter aus anderen Erscheinungen im Pflanzenreich wie im Thierreich zur Bezeichnung dieses oder jenes Stadiums im chemischen Proceß verwendet findet. So sind unter Anderm die Farben-Erscheinungen, welche bei den einzelnen kritischen Stadien des Processes eintreten, Hauptanlaß jener Namengebung, welche von Natur-Gegenständen gleicher Färbung entlehnt ist. Anderer mythologischer, allegorischer, parabolischer Einkleidungen und Verhüllungen ganz zu geschweigen. Mehr eine Spielerei von Alchymisten der christlichen Zeit scheint, wenn man da und dort das im chemischen Proceß eine große Rolle spielende „Rothflüssige", von ihnen auch Blut genannt, mit dem Blute des Erlösers verglichen

findet[1]). Wenigstens wird Böhme eher Recht haben, wenn er sagt, daß „diese Tinktur" (die im Blute Christi besteht) „den Alchymisten „verborgen ist, dieweil sie sich aus dem Ewigen urkundet, und sie „die aber irdisch suchen" (vom dreif. Leben der Menschen 4, 23). Dagegen findet sich schon vor Böhme eine bis ins Einzelne durchgeführte Analogie des trinitarischen Verhältnisses, der Menschwerdung und Erlösung mit Basis und Proceß der Alchymie auch in der meines Erachtens ächten Schrift des Paracelsus: Secretum magicum von drei gebenedeiten magischen Steinen, W. W. Th. I. S. 671—682. Vater, Sohn, Geist z. B. ist dort = Sal, Sulphur, Mercurius[2]).

Mit Paracelsus benennen wir das wichtigste und einflußreichste Mittelglied zwischen J. Böhme und der allgemeineren alchymistischen Tradition. Aber aus zwei Gründen durfte von der letzten nicht Umgang genommen worden. Einmal weil Böhme selbst auf Schriften dieser Art hindeutet und eine derselben ausdrücklich mit Namen nennt und sie empfiehlt, während ich des Namens „Paracelsus" von ihm fast nirgend gedacht finde, ein Umstand, welchen ich lieber unerklärt lasse. Sodann lag mir etwas an der Charakteristik jener Atmosphäre, in welcher Geister wie Paracelsus und J. Böhme athmeten, und von deren Eigenthümlichkeit das Geschlecht unserer Tage sehr seltsame und meist nur ganz verworrene Vorstellungen zu haben pflegt. Was an der den alchymistischen „Weisen" eigenen chemischen Kunst und Theorie und deren Voraussetzungen vom Standpunkt der exacten Forschung unserer Tage aus als falsch, phantastisch und unhaltbar bezeichnet werden mag, geht uns hier nicht an. Wenn man die absichtlich mysteriöse und in Räthsel gekleidete Dar-

[1]) Das oft gebrauchte Bild vom „Phönix" (sic), der seine Jungen mit seinem Blute speise, gehört auch hieher. Vgl. den „Wasserstein" oder hydrolithus sophicus p. m. 152.

[2]) Sulphur, Mercurius, Sal wird auch bezeichnet mit: An-pater, Anfirfilius, Anfirarto-spiritus, s. Guil. Johnson, lex. chym. s. h. voce. Es gab eine Zeit, wo begeisterte Hegelianer in letzter Formel vielleicht eine Weissagung auf das Zauberische: Ansich, Fürsich und Anundfürsich erblickt hätten.

stellungsart unverständlich, ungenießbar und fratzenhaft findet, so kann das als Geschmackssache ebenfalls auf sich beruhen bleiben, wenn man nur nicht außer Acht läßt, daß hinter der Verkleidung oder dem „Unsinn" Absicht und „Methode" steckt. Was ich aber aus der allgemeinen alchymistischen Ueberlieferung als einige der wesentlichen Hauptzüge heraushob, das geschah, weder um ein erschöpfendes Bild der Gesammtanschauung zu geben, noch um hiemit Punkte zu bezeichnen, welche etwa so, wie dort, sich auch bei Böhme wiederfinden. Meine Ansicht ist am allerwenigsten die, daß Böhme seine Gedanken oder deren Darstellung jenem Gedankenkreise einfach abgeborgt habe. Aber — das Wort im alchymistischen Sinne gebraucht — das Ferment zu den Gebilden seiner „magischen Imagination" oder Theosophie hat er aus diesem Kreise, von Böhme's völlig alchymistischer Terminologie ganz abgesehen. Denn einmal ist die ganze Alchymie nicht blos Anleitung zu chemischer Technik, noch lediglich auf chemische Experimentalerfahrung gebaut, sondern sie ruht zugleich auf einer Grundlage philosophisch-speculativer Gedanken und ist von ihnen durchwebt. Und zweitens tritt sie dem religiös erregten Gemüthe nicht blos darin nahe, daß sie die Kunst selbst in religiöser Stimmung betreiben heißt und ihr Verständniß wie ihr Gelingen nur als eine Gabe besonders Gottbegnadeter darstellt, sondern sie übt diese Anziehungskraft auch darin aus, daß sie bei ihrem System den ersten Schritt nicht thut, ohne über Gott und wenigstens sein Verhältniß zum All der creatürlichen Dinge zu speculiren. Dies Alles trat J. Böhme als ein Gegebenes und Abgeschlossenes entgegen, Manches der Ergänzung, Erweiterung oder auch Umformung fähig, aber in seiner Basis nicht erst neu zu schaffen, noch von Böhme wirklich erst neu geschaffen.

Nur, daß wir den Schritt, welchen Böhme weiter that, nicht recht verstehen und deuten können, ohne zuvor nach einem Hauptpunkt hin noch einen Blick auf Paracelsus zu werfen. Und um hier vorbereitungsweise die Richtung gleich näher anzudeuten, so sage ich: Während die alte Alchymie von den Kanones ihrer chemischen Speculation aus zunächst und zumeist das Verhältniß Gottes ad

extra, zur creatürlichen Welt außer ihm, festzustellen und begreiflich zu machen suchte, wandte sie sich mit Paracelsus und von ihm aus besonders mit Böhme auch der umgekehrten Richtung zu und suchte von alchymistischen Grundprincipien aus auch Gottes Verhältniß ad intra d. h. die Relationen seines innergöttlichen Wesens zu ergründen und zu bestimmen.

Doch auch in Bezug auf Paracelsus gestattet Raum und Absicht dieser Darstellung mir nur, meine Behauptung mit ein paar wesentlichen Grundzügen der paracelsischen Lehre zu skizziren und zu belegen. Ueber die Bekanntschaft Böhme's mit paracelsischen Schriften war schon früher zu reden und gelegentlichen Nachweis zu geben mehr als ein Anlaß. Eine genauere Erschöpfung dieses Nachweises ist hier nicht am Platze, noch ist sie bei der Zweifellosigkeit des Verhältnisses ein Bedürfniß.

Ich habe schon früher auf die paracelsische Schrift secreta creationis hingewiesen [1]). Sie hat längst vor Böhme's Schriften existirt, und zum mindesten läßt sich die Unbekanntschaft Böhme's mit ihr als wahrscheinlich, geschweige denn als nachweisbar nimmermehr darthun. Heben wir zunächst aus dieser Schrift einige Hauptsätze, den Gottesbegriff oder die Anschauung von Gottes Wesen betreffend, heraus. Die Tendenz und Anlage dieser Schrift ist noch die alttraditionelle, nämlich im Anschluß an das „Sechstagewerk" der Schöpfung und auf Grund der demselben gegebenen Deutung die Grundprincipien des alchymistischen Processes zu veranschaulichen. Um aber Gott, Gottes Wesen und Wirken auch als die eigentliche Kraft und Seele (Anima) der „Kunst" begreifen zu können, muß zwischen dem Princip der Kunst und der Wirksamkeit derselben und zwischen dem weltschaffenden und welterhaltenden göttlichen Princip und dessen Wirkungsweise eine Gleiche stattfinden. Diese wird in dem Feuerprincip gefunden, welches vom wesentlichen Lichte des anfang- und endelosen

---

[1]) Sie findet sich W. W. III. S. 102—115 der Straßburger Ausgabe. Dieser Theil erschien im Jahre 1605.

Gottes unterschieden das scheidende und gestaltende Wort Fiat ist. In diesem Sinn sagt Paracelsus: Und Gott, der da ist ein ewig Wesen, in welchem da waren die Formen aller seiner Gestaltnuß, seiner Weisheit, des Sohnes und in dem Willen seines heiligen Geistes, war bei dieser Gestaltnuß und Form ein Schein des Feuers in seiner Gottheit. Darum kann Gott wohl verborgen sein, wo er will, und wohin er will und was er will, das kann er auch offenbaren. Darum ist seine Verborgenheit und Offenbarlichkeit „kein gemein Feuer", und das verborgene Feuer nennt Paracelsus in einem Sinne, den ich nicht ganz verstehe, „ein Augenschein und ein widerscheinend Schein" (wenn es nicht Feuerschein nach Innen und Feuerschein nach Außen bedeuten soll). Die Hauptsache aber ist, daß Paracelsus aus diesem Unterschied von Feuer und (Licht=) Geist folgert, Gott sei ein Corpus und ein Geist, denn er sei sichtig gewesen gleich einem Feuer in einem (sic) düstern Flammen. Denn ein Feuer werde gehalten für ein Corpus und für einen Spiritum, und darum werde gesagt, Gott ist ein Feuer und ein Geist, und der Geist ist gewesen in seinem eigenen Wesen, welches Wesen ist gewesen das Licht und die Klarheit alles Lichtes, welches da ist ein Spiritual=Corpus, ein luftig Wesen. (Hiermit sind die beiden sogenannten „Spiritual=Elemente" der alchymistischen Kunst, Feuer und Luft, in Gott selbst gesetzt, wie denn auch im Menschen das göttliche Ebenbild ebenfalls in der Anima (der Feuerseele) und dem Spiritus (dem Luftgeist) gesucht wird.)[1] Zugleich erhellt hieraus, wie

[1]) Nur geht nach Paracelsus der Begriff „Geist" im Menschen hierin nicht auf. Denn ein anderes ist der Geist als das von Gott ausgehende spiraculum vitae, ein anderes der siderische Geist des siderischen Leibes, ein anderes wieder der, Mensch wie Thier gemeinsame, animalische Geist des corporalischen Leibes. Nur der erste Geist ist ewig; aber für die Seele verlierbar. Jeder dieser Geister aber, oder das dreifache Geistwesen, ist nicht die Seele, sondern ein dominium der Seele. Die Seele sitzt im Herzen und ist das beherrschende Feuerprincip im Menschen. Philosophia sagax W. W. Th. I. S. 433 fgg. Die Seele ist immer unsichtbar, der siderische Geist kann auch sichtbar sein als der „Schatten Leibes und

wenig der viel ventilirte Begriff der „Leiblichkeit" Gottes ein Böhme'scher Original-Gedanke ist. Er erscheint in der alchymistischen Litteratur nicht einmal zuerst bei Paracelsus. Kraft dieses „spiritualen Feuer- und Luft-Elements" ist Gott die Anima, die Anima und das Leben der Naturen und ein lebendiger Spiritus und Anima. Und darum, von der Anima, heißt Gott ein Schöpfer aller Dinge. Denn „durch das Wesen des ewigen Wesens ist alles Ding „ein Wesen". Und „weil Gott ein verborgen Feuer ist, darum hat „er auch geschaffen ein verborgen Feuer in der ersten Materie". Ja, jenes „Wort" Gottes selbst, in welchem die ganze Natur im Himmel und auf Erden begriffen ist, war das Wort, das da leuchtet in der Finsterniß, ein Wort des finstern Gestübs, mit den feuchten Wolken verborgen, das wahrhaftige Licht in der Finsterheit, aus welchem das verborgene Feuer in der ersten Materie kommt und mit seinem Licht Leben und Seele aller geschaffenen Dinge ist, welches Licht Gott selber ist, und ist die Sexta Essentia und das Medium aller Dinge. Denn Gott ist die Sexta Essentia. Und sie setzt nur aus sich selbst heraus die quinta essentia der geistlichen Elemente, und die quinta essentia der materialischen Elemente, und ist das geistliche Feuer, allein Gott bekannt, das da figuriret die Naturen der Geister. — Wer nur Böhme, aber nicht Paracelsus gelesen hat, könnte der nicht meinen, diese paracelsischen Worte rührten von J. Böhme her?

Was aber derselbe Paracelsus über den Iliaster oder Iliastes als die allerallgemeinste Substanz der ersten Gesammtmaterie aller Dinge, über die Scheidung dieser allgemeinen Materie in die drei genera: sulphur, mercurius und sal durch den oberften dispensator Archaeus, und über die schließliche Scheidung in die den drei genera entsprechenden formae, species und individua durch den naturae dispensator Ares sagt, dies übergehe ich hier, da ich auch

---

der Seele". De animab. mortuorum W. W. Th. I. S. 272 und philos. sagax S. 382. (Dahin gehört der Begriff: Evestrum W. W. I. S. 14. 290.)

nachher bei Böhme die hierauf bezüglichen Anklänge an Paracelsus nicht weiter verfolgen will.

Auch sind es ganz andere Worte des Paracelsus, die uns recht eigentlich in das den Christen berührende Centrum der Böhme'schen Anschauung führen, aber eben hiemit auch darthun, daß dieses Centrum kein Böhme'scher Originalgedanke ist. Es sind dies die Worte, in welchen Paracelsus kurz sagt, daß „die Schöpfung „der ganzen Natur **ihr Fall** ist"[1]). Um dies aber im Paracelsischen Sinn trotz alles seines angeblichen Anschlusses an das Schriftwort recht zu verstehen, muß an folgendes erinnert werden. Eben weil die Schöpfung eine Schöpfung „aus Nichts" genannt wird, ist das Anfangbildende nicht aus Gott. Der Anfang aber ist die prima materia, dieselbe ist aus Nichts (oder, wie Paracelsus sagt, „wider die Natur") geschaffen, heißt deshalb Abyssus, Abgrund, ist die matrix mundi, eine Mischung bestehend aus der Seele der vier Elemente, aus Rein und Unrein, Gold und Silber, Licht und Finsterniß und erst der Scheidung und Reinigung bedürftig, welche in allmählicher Stufenfolge in Kraft der drei ersten Principien: Mercurius, Sulphur und Sal, vollzogen werde. Was aber den ersten Menschen betrifft, so ist es falsch, nach dem groben Wortverstand anzunehmen, Gott habe den menschlichen Leib aus „einem gemeinen rothen Erdleim" gebildet. Vielmehr sei dieser erste und ursprüngliche Leib aus dem herrlichsten Compositum und dem feinsten Extract der ganzen machina mundi, aus dem „Centrum aller vier Zirkel" (ex centro omnium quatuor circulorum) formirt gewesen. Was nun dort bei Paracelsus weiter von der Versuchung, dem Fall und den Folgen desselben auch für den Leib des Menschen gesagt wird, das schließt sich im Wesentlichen an die Worte der Genesis an und führt die specifisch Paracelsischen Gedanken nicht weiter aus. Und die Parallele, welche im Folgenden zwischen der Menschwerdung Christi, der Er-

---

[1]) S. decretum magicum von dreien gebenedeiten Steinen W. W. Th. I. (1603 gedruckt) S. 677.

lösung, Reinigung und Wiedergeburt und dem Werk der alchymistischen Kunst gezogen wird, kann man im Wesentlichen ebenso auch bei anderen Alchymisten lesen. Dagegen läßt sich über die Art, wie aus dem Adam „unarius“ ein „binarius“ ward, manches mit Böhme Gleichlautende der Schrift de ligno et linea vitae (W. W. Th. I. S. 529) entnehmen, was freilich wunderlich und verworren genug ist. Ziemlich abrupt und unerklärt heißt es nämlich einmal ebendaselbst (S. 532): „Eva hat die Seele von dem Adam geerbet nach „dem Fall; ein großer Punkt“. Desto deutlicher kann man dort (S. 533) wie bei Böhme hören, daß der jetzige Geschlechtsunterschied ein „monstrosisch Zeichen“ sei. Denn die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts sollte nach ursprünglicher Ordnung nicht in „viehischer Weise“ geschehen, nicht „salnitrisch“, sondern „iliastrisch“, oder — wenn das vielleicht durch Paracelsische Beispiele aus der „Naturgeschichte“ deutlicher wird — so, wie „die Schildkröte aus „der Baumgans (nämlich der verwesten), der Frosch aus dem Antvogel, die Maus aus dem Aal geboren wird“ (ebendas. S. 534. 535). Daß es aber anders kam, das war die Folge davon, daß die ersten Menschen von dem Baum „der viehischen Scienz“ aßen (ebendas. S. 537). Der letzte Grund von allem Uebel ist aber der, daß gleich im Anfang der Teufel in die Matrix und Anima majoris mundi sein Fiat eingemischt hat (ebendas. S. 540). Und Eva hätte sich an der Schlange gar nicht „monstrosisch versehen“, wenn nicht in Eva und Adam, des großen Cosmi Kindern, schon vorher die imaginatio macrocosmi und microcosmi eins und durch Einmischung des teuflischen Fiat verderbt gewesen wäre (ebendas. S. 541). Ja, wenn die secreta creationis von Paracelsus selbst sind oder Paracelsische Gedanken enthalten, so liegt die Grundmöglichkeit des Falles darin, daß „Adam der erste Mensch geschaffen ist von allen Elementen, „**gut und bös in einem Stuck**“. Paracels. W. W. Th. III. S. 114. Denn Gott schuf die „Luft der ersten Materie gut „und bös, und erkannte darinnen alle Ding, gut und bös; aber „das Böse war im Guten beschaffen und bezwungen, bis in

„Lucifer die böse unreine Luft die klare reine Luft über„wand" ibid. S. 107. Wenn nun aber Dieser oder Jener behauptet hätte, daß diese Erkenntniß Paracelsi sich doch nicht recht mit dem „Wort oder Buchstaben" des Moses oder der Schrift reime, so hätte ihn schon Paracelsus eines Besseren belehren können. Denn, sagt er; „Moyses hat sich keiner Physica unterstan„den; denn er schreibet particulariter theologisch; er „schreibet theologisch auf den Glauben für die Einfälti„gen". — „Vielleicht hat ers wohl nit anderst gewußt; denn er „meldet nichts von keiner Proporz, Qualität, prima materia Limbi „Aeterni et Limbi Elementorum; zeiget allein an die materiam „der Erden, daraus der Mensch doch nur ein Theil; hat geschwiegen „der drei Theil als Luft, Wasser und Feuer. Dann ist er von Ju„gend auf kein Physicus gewesen. — — Denn der Physicus behilft „sich nit im Glauben, wie der Theologus, sondern allein im Werk „der Proba und Experienz; denn in augenscheinlicher Proba lieget „die Physica, und nicht im Glauben" (ebendas. S. 542). Und so geht denn Paracelsus, der Physicus, auf Grund seiner Proba und Experienz her, sagt und weiß, was Moses nicht gewußt und gesagt hat, weiß genau, wie der Leib des ersten Menschen beschaffen war, weiß auch, daß dem Adam bei dem ersten Sprechversuch der Leib geborsten wäre, wenn der Leib einen Nabel gehabt hätte, und belegt naturwissenschaftlich mit gar schönen Exempeln, was für monstrosische Umformungen und Mißbildungen die Imaginatio z. B. bei Schwangeren hervorbringen könne (ebendas. S. 542. 543).

Derselbe Paracelsus aber ist die fruchtbare Muttererde, aus welcher in J. Böhme's Geiste so und so viel Gesichte und Offenbarungen entsprossen sind, deren Ursprung die gleichzeitigen Bewunderer Böhme's auf göttliche Eingebung zurückführten. Und wenn es sich um nichts als darum handelte, die oft bis in die einzelnen Ausdrücke hineingehende Abhängigkeit Böhme's von Paracelsus zu erweisen, so gäbe die letzterwähnte paracelsische Anschauung vom Urstand und Fall des Menschen die beste Gelegenheit zum eviden-

testen Belege. Denn um nur Einiges, sowohl Erweiterndes als rein Wiederholendes, aus Böhme's Auslassungen ins Gedächtniß zu rufen, so wußte auch er, daß Adam nicht als Mann mit männlichem Geschlechtsunterschied geschaffen war, sondern als ein Jungfrau-Wesen mit mannweiblicher Potenz, welches sich durch Magie habe fortpflanzen sollen[1]). Es war Böhme'n auch weiter ausgemacht, daß vor dem Fall Adam keinen Magen gehabt habe, sondern nur mit dem Munde und in dem Munde die paradiesische Speise sich habe aneignen sollen, daß er alles dessen nicht bedurft habe, was Gedärme heißt u. s. w., daß seine Knochen vor dem Fall nicht hart, sondern weich waren, daß ihm kein Schlaf nöthig, ja daß der erste Schlaf sein erster Fall gewesen sei. Und doch fehlte es Adam nicht auch an alchymistischer Begabung und Ausstattung; denn er hätte leicht den Stein der Weisen (den „lapis philosophorum") finden mögen, „da hätte er das äußere Leben mit Golde, Silber und „Perlen schmücken können, hätte auch der thierischen Kleider nicht „bedurft, denn er ging nackend mit des Himmels Tinctur bekleidet". Auch war er nicht aus „einem groben Erdenklos" gemacht, sondern „aus dem Ewigen (sic) im Paradiese" oder, wie es anderwärts heißt, „sein Leib war ein Limus aus dem Wesen aller Wesen", oder aus „den drei Principien göttlichen Wesens" genauer bestimmt eine Einheit „zweier fixer Leiber", der eine „aus der Liebe-Wesenheit „des innern Himmels", der andere „aus dem Limus der Erden". Aber eben mit dem andern Leibe war die Potenz des Bösen da. Denn dieser war aus „dem von Lucifer inficirten Salitter der Erde" (sal nitri) geschaffen. Es hatte nämlich den „Salitter Gottes Lucifer „in seinem Revier angezündet". Und zu einem Ersatzmanne an der

[1]) Bei den Alchymisten kommt übrigens die Meinung von Adam als Androgyn schon lange vor der Zeit des Paracelsus vor. Sie wird in den bereits früher genannten dialogi II. de Alchemia (Norimbergae apud Jo. Petreium 1548. 4.) als Lehre Geber's angeführt und unter Hinweisung auf den platonischen Mythus im Symposium in alchymistischem Sinn und zu alchymistischen Zwecken umgedeutet (s. dialog. I. fol. 9*b*).

Stelle des gefallenen und verstoßenen Lucifers war Adam bestimmt und geschaffen. Aber diese Bestimmung machte er damit zu Schanden, daß „er nach der Irdigkeit imaginirte", sich an den Thieren versah, in welchen die Scheidung der Geschlechter „aus der Scheidung der Feuer- und Wasser-Tinktur im Sulphur urständet", daß er so durch „die Lust in die vier Elemente fiel", grob irdisch wurde und damit zur Scheidung in zwei Geschlechter mit „monstrosischer Bildung" Anlaß gab. „Adam schlief ein der göttlichen Welt, und „wachte auf der äußern Welt". Wie das in und mit der Bildung Eva's aus Adam geschah, mag man des Näheren bei Böhme z. B. in seiner II. Schrift gegen Es. Stiefel und Ezechiel Meth §§. 365 bis 373 nachlesen.

Aber wenn diese und andere Beispiele dazu dienen können, die Abhängigkeit Böhme's von Paracelsus zu veranschaulichen, so würde man doch sehr irren, wollte man sich Böhme blos als Nachtreter des Ersten denken. Vielmehr ging die alchymistische Grundanschauung in Böhme wirklich einen gigantischen Schritt weiter und kam, wenn auch mit einer fast inneren Nothwendigkeit, in ihm zu dem ungeheuerlichsten Abschluß. Denn aus dem Satze: „Einer ist das „All und wodurch das All wird" machte er in ganz anderem Sinne als die früheren Alchymisten völligen Ernst, und während man vorher von Gottes Wesen und Natur als einem Unaussprechlichen und nur in und aus dem Schriftwort Enthüllten und Enthüllbaren Halt machte, dagegen Gottes Wirkungsweise in der Welt mit den Kanones der alchymistischen Kunst identificirte und diese Wirkungsweise sich nach jenen Kanones zurechtlegte, so warf Böhme, so zu sagen, Gott selbst in die alchymistische Retorte und construirte seinen ewigen Werde- und Wesensproceß nach den Recepten dieser Kunst. Alle die Begriffe, welche bei den früheren Alchymisten vor das Angesicht Gottes und außer Gott zu stehen kamen, wie Abgrund, Chaos, matrix, prima materia u. dgl. wurden nun hinter Gott und zugleich in Gottes Wesen selbst hinein verlegt. Und man muß, um Böhme recht zu verstehen, nicht blos die gewöhnlichen, dem Schriftwort oder

der Theologie entnommenen Vorstellungen wie von Vater, Sohn und Geist u. s. w. sich aus dem Sinne schlagen, sondern man muß auch bei rein alchymistischen Ausdrücken sich dessen enthalten, sie ausschließlich nach jenen Beziehungen deuten zu wollen, welche sie bei den älteren „Weisen" hatten. Die Gegensätzlichkeit der Potenzen, welche man sonst nur für das kreatürliche Naturleben gelten ließ, sie wird von Böhme mit Consequenz in Gott selbst hineinverlegt. Zwar nicht diese verirdischte Natur, aber ihr Gegenbild, ihre Präfiguration und die matrix, in welche diese verirdischte Natur dereinst zurückzukehren hat: Die uranfängliche ewige Natur und Gott sind Eins. Der abstrakte Spiritualismus erliegt in Böhme einem materialischen und chemischen Realismus, wie er seines Gleichen weder vorher noch nachher gehabt hat.

Um nun freilich die Art und Weise, so wie den Umfang, in welchem dies geschah, anschaulich zu machen, bedürfte es nicht weniger als eines Ueber- und Einblicks in Bezug auf den ganzen geschlossenen Gedanken- oder Imaginationskreis Böhme's. Und ein solcher ist bei ihm viel mehr, als bei dem desultorischen Paracelsus, zu finden, dessen Darstellungsweise in ihrer Art noch barocker und schwerverständlicher ist, als bei Böhme. Allein abgesehen davon, daß mir nicht blos die Zeit, sondern auch die Neigung abgeht, ein Gesammt-Bild des Theosophen Böhme, das in seinem, Böhme selbst eigenen Colorit geschaut werden will, in einer modern-abgeblaßten Farbenskizze zu geben, so überschritte es auch die Absicht und den Raum dieser Blätter, wollte ich jetzt mehr thun, als nur mit einigen Hauptzügen den alchymistischen Charakter der Böhme'schen Gottesanschauung mit deren mißlichen Folgen für den ethischen oder auch, wenn man will, den biblischen Gottesbegriff darzustellen.

Zwar könnte man im Gegensatz zu Paracelsus oder im Unterschied von ihm auch in Bezug auf die alchymistische Terminologie dasjenige hervorheben, was Böhme dieser Terminologie kraft der ihm gewordenen Eröffnung der Natursprache von Geheimnissen abgelauscht hat. Allein es wird hier statt aller weiteren Proben kaum

mehr als eine einzige in Bezug auf den Namen eines solchen Hauptbegriffs und Hauptfactors wie Merkurius genügen. Denn also wird nur nach der Natursprache das Geheimniß dieses Namens (vom dreifach. Leben des Menschen 2, 42) gedeutet: „Mercurius begreifet „alle vier Gestalten wie das Leben aufgehet, und hat doch seinen „Anfang nicht im Centro" (d. i. im ersten Anfang der Natur) „wie „Phur" (er meint im Worte Sulphur); „sondern nach dem Feuer-„Blitze" (dem „schielenden Blitz, dem Urstand des Feuers"[1]), „als „die herbe, harte, finstere Gestalt erschrickt, da sich die Härtigkeit in „die weiche Schärfe wandelt, da der andere Wille, als der Wille „der Natur, welcher Angst heißt, entstehet — da hat der Mercurius „seinen Urstand. Denn Mer ist das zitternde Rad[2]), ganz erschrecklich, scharf und giftig-feindig, welches sich in der Herbigkeit im „Feuer-Blitz also nimmt, daß das grimme Leben entstehet. Die „Sylbe Cu ist der Druck ausm strengen, ängstlichen Willen des Gemüths der Natur; das ist aufsteigend und will oben aus. Ri ist „die Fassung des Feuer-Blitzes, welches in Mer einen hellen Ton „und Klang gibt[3]). Denn der Blitz macht den Klang. Also wird „der Salzgeist der Schall und ist seine Gestalt grieslicht gleich dem „Sande. Und hierin entstehen Stimmen, Hall und Laute, also daß „Cu den Blitz begreifet. So ist der Druck gleich als ein Wind, „der über sich stößt und gibt dem Blitze einen Geist, daß er lebet „und brennet; also heißt die Sylbe Us das brennende Feuer, welches mit dem Geiste immer von sich treibet und die Sylbe Cu „bringet immer auf den Blitz". Wenn aber der Leser meint, ich

---

[1]) Fulmen, fulgur ist ein Hauptmoment im alchymistischen Processe, s. M. Ruland, lex. alch. s. v. fulminatio.

[2]) Die vier rotae der elementarischen Essentien sind paracelsisch; vgl. namentlich dessen wundersame Lehre von den vier Scaiolae, siehe auch Ruland und Johnson s. h. v.

[3]) Sonus bei der Dampf- und Gasbildung und das magisterium soni ist im alchymistischen Proceß von größter Wichtigkeit; s. Ruland, lex. alch. s. v. magisterium.

hätte die unverständlichste Stelle oder eine solche gewählt, in welcher nicht vom göttlichen Wesen die Rede ist, so möge vergleichsweise eine andere folgen, welche der Schrift von den drei Principien göttlichen Wesens entnommen ist und wo kraft der Natursprache über **Mercurius** (2, 13) Folgendes gesagt wird: „Das Wort (sic) Mer „ist erstlich die strenge Herbigkeit; denn im Wort auf der Zungen „verstehest du es, daß es aus der Herbigkeit karret, und verstehest „auch, wie der bittere Stachel darinnen sei. — Das Wort Cu ver„stehest du, daß es sei des Stachels Reibung oder Unruhe, der mit „der Herbigkeit nicht zufrieden ist, sondern sich erhebet und aufsteigt. „Denn die Sylbe dringet mit Kraft vom Herzen zum Munde; also „geschiehet es auch in der Kraft primae materiae im „Geist. Weil aber die Sylbe Cu also einen starken Nachdruck hat „vom Herzen und doch auch bald von der Sylbe Ri gefangen und „in dieselbe der ganze Verstand verwandelt wird, so bedeutet und „ist es das bittere und stachlichte Rad in der Gebärung, das sich „drehet und ängstet so geschwind als ein Gedanke. Die Sylbe Us „ist der geschwinde Feuerblitz, daß sich die Materie im geschwinden „Drehen zwischen der Herbigkeit und Bitterkeit im geschwinden Rade „entzündet. Da verstehet man im Worte gar eigentlich, wie die „Herbigkeit erschricket, und die Kraft im Wort wieder zurücke aufs „Herze sinkt und ohnmächtig wird, ganz dünne. Der Stachel aber „mit dem drehenden Rade bleibet im Blitz und fähret zum Munde „durch die Zähne aus, da dann der Geist zischet gleich einem ange„zündeten Feuer und sich zurücke im Wort wieder stärket".

Ob die Leser aus dieser zweiten Stelle ein besseres Verständniß von Mercurius gewinnen, weiß ich nicht. Aber das möchte ich bezweifeln, daß Paracelsus mit der Bereicherung seiner Einsicht durch das Licht der Böhme'schen Natursprache zufrieden gewesen wäre. Wir wollen deshalb auch an diesem Ort von weiteren Beispielen des Natursprache-Verständnisses Umgang nehmen.

Gleichwohl ist dieses Natursprache-Produkt nicht außer Acht zu lassen. Denn es versteht sich von selbst, daß Böhme nicht aus dem

Klang und Laut der Sylben herausgehört hat, was Mercurius sei, sondern daß dieser Klang ihm etwas vorsang oder versinnbildlichte, was er schon vorher über irgend ein Agens im alchymistischen Proceß wußte. Was ist denn nun dieser Mercurius, dieses flüssige Feuer, mit seiner Grimmigkeit, seiner fressenden Sucht, seiner giftigen Feindlichkeit oder jener Stein der Weisen, von welchem ein gereimtes Aenigma im „Wasserstein" sagt: „Sein Empfängniß geschieht „**in der Höllen**", und doch — ein Vater alles alchymistischen Lebens? — Ich maße mir zwar nicht an, eine entscheidende Antwort zu geben, zumal da man aus den verschiedenen Alchymisten Verschiedenes herauslesen oder auch von ihnen angedeutet und wirklich gemeint finden kann [1]). Aber im Ganzen wird man nicht fehl gehen, wenn man unter dem Böhme'schen Merkurius mit seiner grimmigen Kraft des Scheidens jene Schwefelsäure versteht, welche auch Vitriol-Oel genannt wird, wobei es unbenommen bleiben mag, ob nicht Andere richtiger an reine Salpetersäure [2]) (Salpeter- und Schwefelsäure) oder an mit Wasser verdünnte Salpetersäure (Scheidewasser) denken. Denn nicht an der genauen chemischen Bestimmung liegt mir etwas, sondern daran, was denn wohl Böhme über das dominirende Agens beim Beginn des alchymistischen Processes erfahren haben kann. Und da ist es wenigstens nicht unberechtigt, an alchymistische Aussagen alter Zeit zu denken, wo Vitriolauflösung eine Rolle spielt. So z. B. schon in den Anfangsbuchstaben des alchymistischen Spruches: Visitetis Interiora Terrae Rectificando Invenietis Occultum Lapidem Veram Medicinam. Schwärtzer in der nachher anzuführenden Schrift fügt hinzu: Denn allein in der ersten Mutter des Vitriols, der alle Metallen solviret u. s. w. liegt die ganze Kunst und der lapis philosophorum (S. 184). Vergleiche ferner ältere Sätze, wie in den centum viginti novem

1) Ueber die Schwierigkeit irgend einer sicheren Ermittlung im Allgemeinen vgl. Bernhard Kopp im Abschnitt: Darstellung des Steins der Weisen in seiner Gesch. der Alchemie, Th. II. der Gesch. der Chemie, S. 224—240.

2) Vgl. den Böhme'schen „Salnitter" in Gott dem Vater.

propositiones Gebri ac Lullii propos. 12: Ex vitriolo soluto duplex fumus resolvitur, et hi duo fumi a Philosophis Sulphur et Mercurius dicuntur. Daneben kann immerhin bestehen, was ebendaselbst (prop. 21) gesagt wird: Vitriolum commune principium remotum est ab arte, da es doch vorher (prop. 14) hieß: A metallis imperfectis diversa vitriola (kupferblaues, zinkweißes, eisengrünes Vitriol?) accipimus nobis et utilia et necessaria. — Wenn aber (z. B. im vademecum Raymundi) die prima materia eine terra subtilis sulphurea genannt wird, so erinnere ich daran nur wegen der Rolle, welche sulphur bei Böhme spielt, und überlasse es dem Leser, etwa bei Raymundus dasjenige nachzulesen, was ihn vor allzustricter Deutung dieser Bezeichnung behüten soll[1]).

---

[1]) Von Sebald Schwerzer oder Schwärtzer, welcher 1584—1591 „Artist" und Adept bei den sächsischen Kurfürsten August († 1586) und Christian († 1591) war, dann, nach des Letzten Tod, zu Kaiser Rudolph II. sich begab und als Berghauptmann in Joachimsthal 1601 starb, existirten damals, d. h. zur Zeit Böhme's keine durch den Druck veröffentlichte Schriften. Seine Schrift über den lapis philosophorum, nach der Vorrede begonnen im Jahre 1584, 3—4 Jahre hindurch fortgesetzt, ward unter dem Titel: Manuscripta von der wahrhaften Bereitung des philosophischen Steins u. s. w. aus dem kurfürstlich-sächsischen Hausarchiv erst im Jahre 1718 in Hamburg herausgegeben. Aus dieser Schrift will ich nur hervorheben, was dort für den Beginn des chemischen Processes als Hauptagens angegeben wird. Es heißt da S. 7: „Man nimmt ein recht gut Aquafort von Vi„triol und Salpeter und solviret ☽ (Silber) darinnen auf, das recht auffsolviret „ist, und schlägts mit warmem Salzwasser nieder, und nehmt des Wassers desto „mehr, und wascht darnach noch mehr mit lauterm reinen Wasser ab aufs aller„reinste, und laßt allgemach zu Grunde fallen die Aschen oder den Kalk" u. s. w. Und nachdem dort das nächst weitere 21 resp. 30tägige Verfahren beschrieben ist, heißt es: „So wird der ☿ (Merkurius) so in ☽ (Silber) ist, sich alle „auffsublimiren" u. s. w. Später in der clavis (S. 102) wird das oleum vitrioli, mit diesen Worten, als höchst wirksam für den Proceß empfohlen und (S. 97) als Hauptmittel schon des Basilius Valentinus genannt. Was als Mittel zur Solution unter dem Namen aqua regis angeführt wird, hat noch Schwärtzer (S. 70) als Bestandtheile 1 Pfund Vitriol, 10 Unzen Salpeter und 6 Unzen Salmiak (sal ammoniaci) gemischt und destillirt. Ueber Herstellung der prima materia läßt er sich aber also vernehmen (S. 63 fg.): Zum Ersten macht man ein Wasser

So unglaublich und undenkbar nun auch für uns oder an sich eine Parallele zwischen Schwefelsäure und Gott dem Vater[1]) erscheinen mag, so läßt sich doch vorerst an ein paar anderen Zeichen nachweisen, daß Böhme nichts als jenes Hauptagens bei dem Beginn des alchymistischen Processes im Sinne gehabt haben könne. Denn oben in der ersten Stelle hat er gesagt, daß dieser Merkurius „alle vier Gestalten begreifet wie das Leben aufgehet". Ueber diese 4 Gestalten (wohl zu unterscheiden von den 7 Gestalten der 7 Quellgeister Gottes) sagt Böhme selbst an einem andern Orte (Vom dreifachen Leben der Menschen 2, 44. 50): „Diese vier Ge„stalten sind eine Ursache aller Dinge, alles Leben hat Gift

---

und Oel vom Vitriol, und ziehet seine metallische Kraft aus, daß er ohne alles Metall ist, darnach destillirt ihn wie ihr wißt und der Gebrauch ist, daß die vier Elemente d. i. Phlegma, Spiritus, Oleum et Sal aus ihm kommen; wenn solches geschehen, so ist die erste Arbeit vollbracht. Es gehört Fleiß dazu, daß ein jedes wohl gereinigt werde; nebenstehende materia hebt auf und ist prima materia metallorum. — Ich führe diese Stellen als Erweis an, daß man im 16. Jahrhundert dem Vitriolöl für den Beginn des Processes großes Gewicht beilegte. Gleicherweise aber geht zweitens aus diesen Stellen hervor, daß unter Merkurius dieses Oel selbst nicht gemeint ist. Ebenso wenig aber ist hier oder sonst Merkurius das gemeine Quecksilber. Letztes ist überhaupt nirgend das Subject, das agens, sondern nur ein Object, ein patiens im alchymistischen Proceß. Desgleichen ist sulphur nirgend der gemeine Schwefel. Vgl. Bernh. Kopp, Geschichte der Chemie Th. I. S. 45. Th. II. S. 225. Dagegen bezweifle ich, daß das, was Kopp als alchymistische Bedeutung des Merkurius angibt, richtig und überall anwendbar ist. Dieser Begriff ist viel proteusartiger. Böhme aber muß für die Analogie mit der Weltursache unter Mercurius das Hauptagens beim Beginn des Processes verstanden haben. Dies ist bei Schwärtzer chemisch benannt. Ob die Uebertragung des Namens Mercurius darauf blos von Böhme herrührt, oder auch sonst vorkommt, muß ich unentschieden lassen. Ueber das „Sublimat", das bei Schw. ☿ heißt, s. clav. S. 101.

[1]) Damit es nicht scheine, als schöbe ich Böhme etwas Falsches unter, bemerke ich mit seinen eigenen Worten, daß hier nicht „der bloße, lautere Gott" gemeint sei, sondern „sein ausgeflossenes wesentliches Wort, als ein Schatten des in„nern Grundes, damit sich das Wort hat in eine natürliche Wirkung geführt und „damit materialisch gemacht". Schutzschrift wider Gregor Richter §. 17.

„und die (sic) Gift selber ist das Leben; der Schwefelgeist „ist ihr Licht, welches sie in sich selber müssen erwecken". Und, wie es ebenfalls anderwärts (in der dem Brief an Gottfr. Freudenhammer und Joh. Huser vom 11. Nov. 1623 beigelegten Tafel I.) heißt: die vier Gestalten oder gestaltenden Kräfte im ersten Principio (d. h. der ersten Ausgeburt göttlichen Wesens) nemlich Gottes in Zorn sind 1. Begierde (Finster, Herbe, Härte, Schärfe), 2. Stachel (Scienz, Bewegen, Fühlen), 3. Angst (Essenz, Gemüthe, Sinnen), 4. Feuer (hiemit Scheidung des I. vom II. Principium oder von Gott in Liebe und seinem Licht- und Liebe-Feuer), und des Zornfeuers doppelte Wurzel ist a) die kalte Feuerwurzel und Mutter aller Sälze: Sal und Mercurius, und die hitzige Feuerwurzel: Sulphur.

Aber erst aus dem Eingreifen des II. Princips, nemlich Gottes in seinem Licht- und Liebefeuer entsteht das reine Element, die Wurzel der 4 Elemente, während kraft des III. Princips nemlich Gottes in Zorn und Liebe, ausgehend durch den Himmel und die quinta essentia, die vier Elemente aus dem I. Princip, als aus dem geistlichen Sulphur, Merkurius und Sal entstehen. —

Ich gestatte mir nun hier, scheinbar zusammenhangslos, etwas aus einem alchymistischen Manuscript einzuschalten, dessen Alter ich zwar bestimmen könnte, nicht aber das Alter der alchymistischen Tradition, welche dem Manuscript zu Grunde liegt. Es enthält eine bildliche Darstellung der sogenannten via longa artis. Die Bilder bestehen in Darstellungen von Retorten, deren Farben und symbolische Zeichen die Stadien des Processes andeuten. Nur wenige Worte wie separatio, conjunctio, fixatio, exaltatio, sublimatio u. dgl. bezeichnen den kritischen Unterschied der einzelnen Stadien. Dieser Stadien sind im Ganzen vierundsechszig. Das Hauptagens ist an der Spitze mit Merkurius bezeichnet. Vier Stadien: praeparatio, divisio, destillatio, acuatio bilden den Eingang. Der leo viridis (Vitriol) tritt im fünften Stadium auf. Die putrefactio erscheint nur einmal im zwölften Stadium, und zwar regelrichtig

vor conceptio. Die purgatio ebenfalls nur einmal und erst im 28. Stadium.

Dagegen sind die Stadien 16 und 17, 18 und 19, 20 und 21, 22 und 23, 24—26, 30 und 31, 32 und 33, der Schauplatz einer siebenmal sich wiederholenden separatio und conjunctio, von welchen die auf die erste Doppelzahl folgende Vierzahl uns die vier Elementarkräfte und deren Herstellung und Wechselwirkung in dreifacher Combination zeigt: 1. a) geschieden: aqua, aër, ignis, terra, 2. a) verbunden: aqua in aëre, aër in aqua, ignis, terra, 1. b) geschieden: ignis, aqua, aër, terra, 2. b) verbunden: aër in igne, ignis in aqua, aqua in aëre, terra; 1. c) geschieden: aër, aqua, ignis, terra; 2. c) verbunden: ignis in aëre, aqua in igne, aër in aqua, terra, (die terra also überall als Niederschlag). Darauf folgt eine sechste und siebente, nicht näher bezeichnete, separatio und conjunctio. Die letzte und siebente aber ist die entscheidende Vorstufe für jene exaltatio mit dem Zeichen des mit seinem Blute seine Jungen nährenden Phönix, welche dem ersten Auftreten der quinta essentia vorangeht. Denn diese tritt in III Stufen (35, 53 und 63) auf und hat ihren Abschluß in der letzten oder vierten fixatio. Denn drei andere Fixirungen sind schon im 36., 45. und 54. Stadium, jedes vom andern getrennt durch neun Zwischenstadien, vorgekommen. Dem zweiten Auftreten der quinta essentia im 53. Stadium geht eine calcinatio (der Reihenfolge nach die dritte unter vieren) mit dem Zeichen des rothen Drachen vorher. Dem dritten und letzten Erscheinen der quinta essentia wird von einer nicht näher bezeichneten zweiten exaltatio vorbereitet, und den Schluß bildet mit Nr. 64 die vierte und letzte fixatio.

Dieses alchymistische Manuscript hat für mich Bedeutung, weil es nach meinem Dafürhalten rein dem chemischen Proceß dienen soll, nicht die geringste Beziehung auf theosophische Grundgedanken zu enthalten scheint und sich doch in manchen Punkten mit der theosophischen Tafel J. Böhme's berührt. Die „schiedliche Schärfung" bildet auch hier einen wesentlichen Theil des Anfangs des Processes, und

daß man durch eine siebenfach wiederholte gleiche Operation, die in ihrer Mitte eine dreifache Combination der vier einander paarweise feindlichen Elementarformen trägt, zur Erschließung der quinta essentia in drei Gradationen kommt, läßt rückwärts und umgekehrt auf das Verhältniß des dem All' innewohnenden Einen auch einen Schluß wie den zu, daß dieser göttliche, dem Merkurius in herber Schärfe gleichende Grund, in dreifacher Position einer quinta essentia, mittelst sieben in einander aufgehender Quellgeister die vierfache Elementargestalt des creatürlichen Naturdaseins aus sich herausgesetzt habe. Was aber speciell meine Deutung des chemischen Begriffs von Merkurius bei Böhme betrifft, so kann ich mich auf ein anderes, schon früher erwähntes, alchymistisches Bildwerk, nämlich die figurae von Lambsprinck, berufen, wo der Mercurius recte et chymice praecipitatus vel sublimatus, in sua propria aqua resolutus et rursum coagulatus auf Tafel VI. als Drache dargestellt und mit den Worten: Draco summe venenosus bezeichnet ist. Und dieser Draco sitzt nach Böhme im ersten Principio des göttlichen Wesens, in Gott dem Vater oder Gott im Zorn! — Zur Erklärung dieses Phänomens bedürfen wir noch anderer Mittelglieder, als der bloßen Voraussetzung eines traditionellen alchymistischen Hauptbegriffs und der beliebigen Uebertragung desselben auf den Gottesbegriff.

Versuchen wir, mit Worten Böhme's selbst zu veranschaulichen, wie er von gewissen alchymistischen Hauptbegriffen aus an die Construction des göttlichen Wesens geht, und dann wie er sich deren Anwendbarkeit in geistig ethischem Sinne zurechtlegt.

Wir haben früher gesehen, welche Bedeutung für die alchymistische Theorie als Voraussetzung der Begriff des Abgrundes (abyssus) und Chaos, sowie des uranfänglichen Feuers (ignis primordialis), sodann die aus ihm hervorgehende erste Materie (prima materia) mit den in ihr beschlossenen, theils freundlich theils feindlich sich zu einander verhaltenden Potenzen der Hitzigkeit, Trockenheit, Frostigkeit und Feuchtigkeit, endlich für den Proceß selbst die rechte Temperatur der Feuermacht habe.

Achten wir nun darauf, wie dies alles bei **Böhme** für den Begriff des göttlichen Wesens Bedeutung gewinnt.

„Das erste und größte Mysterium", sagt **Böhme** (vierzig Fragen von der Seele Fr. I. Nr. 120) „**ist der Abgrund**, da sich „**das Nichts in einen Willen einführet**, der Vater heißt, oder „der Urstand zum Etwas. Aus dem Mysterio des Vaters ist die „Schöpfung **durch die Natur** geurständet". — „Chaos" aber „ist „Gott selbst als das Wesen aller Wesen" (de signatura rerum 3, 40). „Da nun Gott diese Welt sammt Allem hat erschaffen, hat „er **keine andere Materie** gehabt, daraus er es machte, **als** „**sein eigen Wesen aus sich selbst**. Nun ist Gott ein Geist, „der unbegreiflich ist, der weder Anfang noch Ende hat, und seine „Größe und Tiefe ist alles. Ein Geist aber" (d. h. unter vorausgesetzter Materialisirung des Begriffs) „thut nichts, denn daß er auf„steige, walle, sich bewege und sich selbst immer gebäre, und hat für„nemlich **dreierlei Gestalt** seiner Geburt in sich als 1. Bitter, „2. Herbe, 3. Hitzig. Und ist diese Gestalt doch keine die erste, an„dere oder dritte, sondern es sind alle drei nur eine, und gebieret „eine jede die andere und dritte. Denn zwischen Herbe und Bitter „gebieret sich **das Feuer**, und die Grimme des Feuers ist die „Bitterkeit oder der Stachel selber, und ist die Herbigkeit, der Stock, „dieser beider Vater, und wird doch auch von ihnen geboren. Denn „ein Geist ist wie ein Wille oder Sinn, der aufsteiget und sich selbst „in seinem Aufsteigen sucht, inficirt oder gebiert. — Man kann nicht „sagen, daß in Gott sei Feuer, Bitter, oder Herbe, viel weniger Luft, „Wasser, oder Erde. **Allein man siehet, daß es daraus wor„den ist.** Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sei Tod, oder „höllisch Feuer, oder Traurigkeit. **Aber man weiß, daß es daraus „worden ist.** — — Siehe es sind fürnemlich drei Dinge im Ur„kunde, daraus sind worden alle Dinge, Geist und Leben, Weben „und Begreiflichkeit, **als Sulphur, Mercurius und Sal.** Da „wirst du sagen, es sei in der Natur und nicht in Gott. Ja recht „also; **die Natur aber hat ihren Grund in Gott**, verstehe

„nach dem ersten Principio des Vaters; denn Gott nennet sich auch „einen zornigen, eifrigen Gott. — — Nun hat Sulphur, Mercurius „und Sal solchen Verstand, kreatürlich“ (in der Natursprache) „zu „reden. Sul ist die Seele, oder der aufgegangene Geist, oder in „Gleichniß Gott; Phur ist prima materia, daraus der Geist ist er= „boren, sonderlich die Herbigkeit. Mercurius hat in sich viererlei „Gestalt, als Herbe, Bitter, Feuer, Wasser. Sal ist das „Kind, das diese vier geboren, und ist herbe, strenge und ein „Ursach der Begreiflichkeit. Nun verstehe recht, was ich dich „bescheide: Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkunde im ersten Prin- „cipio; der Wasserquell wird in ihnen erboren. Und heißet Gott „nach dem ersten Principio nicht Gott, sondern Grimmigkeit, „Zornigkeit, ernstlicher Quall, davon sich das Böse ur= „kundet, das Wehethun, Zittern und Brennen“ (von den drei Principien göttl. Wesens I, 3—8). Nun wird weiter geschildert, wie das alles durch den „Schrack des Feuerblitzes“ sich selbst ent- zündet und in Bewegung kommt, wobei denn der Merkurius „Feuer= „und Schwefelwasser“ oder „dünner Schwefelgeist“ genannt wird. Und weiter wird von Merkurius in seiner vierfachen Gestalt und seiner Bedeutung als Quell aller „Beweglichkeit und Begreiflich= „keit“ gesagt: „Es ist ein giftig, feindig Wesen, und also „muß es sein, sonst wäre keine Beweglichkeit, sondern „alles ein Nichts; und ist der Zornquell der erste Urkund „der Natur“ (ebendas. I, 14).

Das ist in Bezug auf das göttliche Wesen die erste und grund= legende Speculation Böhme's auf alchymistischer Basis. Man be= achte aber wohl, daß dieser Gott „der Vater“ nach Böhme noch nicht Gott heißt.

Das ist auch in Bezug auf Gott so wenig möglich, als in der Alchymie es möglich wäre, blos die Feuer=Matrix als die abge= schlossene Grundkraft des alchymistisch=schöpferischen Processes zu denken. Denn soll es zu einem rechten Product kommen, so muß die Feuer=Matrix aus sich eine chemische Wasser=Matrix heraussetzen,

welche dann beide in Einigkeit wirksam sind (vgl. den von Böhme selbst citirten **hydrolithus sophicus seu aquarium sapientum** und die bei den Alchymisten unter dem Namen **currus Phaetontis** bekannte **aqua Mercurialis** mit dem Satz im **tractatulus Avicennae c. 4: Permutatio corporis in aquam est tinctura cujuslibet corporis**). Das war vor Böhme schon die wesentliche Bedeutung der **matrix aquae** bei Paracelsus, das lebendige Wasser, nicht jenes Wasser, das wir mit Augen sehen, sondern das rechte **elementum aquae**, in welchem das **verbum domini Fiat** ist[1]). Und was bei Paracelsus **Aquaster** heißt, verliert bei Böhme diese Bedeutung und wird bei ihm „himmlische göttliche Wesenheit (= Leiblichkeit) „als himmlisches Wasser, darin **Mercurius, Sulphur** und **Sal** ist". Zur Wasser-Matrix aber kann es von der Feuer-Matrix aus nicht ohne weitere Vermittlung kommen, so wenig als irdisch Feuer zu elementarischem Wasser wird. Wie sich Böhme die Vermittlung oder den Mittler denkt, kann etwa mit folgenden Worten desselben veranschaulicht werden. „Alle Wesen urständen vom Feuer. — Wiederum wisset ihr, daß im Feuer und Wasser alles Leben stehet. — „So ist nun das Feuer die erste Ursache des Lebens, und das „Licht die andere Ursache und der Geist (= Wasser) die dritte „Ursach, und ist doch ein Wesen, welches sich in einen Leib schließet, „und offenbaret, und also mit dem Suchen findet. — Aus dem Lichte „entstehet die rechte Wesenheit, denn es ist eine Erfüllung des Willens; das Wasser entsteht aus der Sanftmuth des Lichts „— — die Sanftmuth ist ein Wesen des Feuers, eine Löschung des „Grimms und eine Leiblichkeit des Feuers — — und dieses (geistige) „Wasser ist des Lichts Erfüllung in seinem Begehren" (vierzig Fragen von der Seele Fr. I, 209 fgg.). Wenn aber Böhme bei seiner Darstellung der „Geburt göttlichen Wesens" nicht bei einem Princip stehen bleibt, sondern drei Principien namhaft macht,

[1]) Vgl. **lib. Azot** W. W. Th. I. S. 531 und die **aqua spiritualis** in den **secreta creationis** W. W. Th. III. S. 106.

so geschieht dies viel weniger vom trinitarischen Gottesbegriff der Kirche aus, als auf Grund jener vielfach gestalteten, sehr alten alchymistischen Tradition, welcher der Satz von den drei Principien aller Dinge als eine ihrem System eigenthümliche Basis feststeht[1]). Um nun die chemische Grundlage selbst genauer zu bestimmen, müßte sei es mir sei es an sich klarer sein, was die Alchymisten über den Proteus Merkurius aussagen. Denn der alte Martin Ruland citirt schon ganz richtig in seinem alchymistischen Wörterbuch den Ausspruch: Merkurius ist in allen chymistischen Büchern vorn und hinten, er hat Alles gethan, macht Jedermann viel zu schaffen, greift Manchem tief in Seckel und in das Gehirn. — Und nicht minder richtig ist, was derselbe in Bezug auf die verschiedenen Combinationen des Merkurius im alchymistischen Proceß später sagt: Du mußt wissen, was von Mercurio in genere und in specie geredt sei, von mercurio vulgi und nostro. Tritt doch auch deshalb der Merkurius bei den Alchymisten mit den verschiedensten Beinamen oder auch Schleiernamen auf. Aber mag es nun schwierig oder kaum möglich sein, chemisch genau den Punkt festzusetzen, an welchen Böhme nach der alchymistischen Tradition den Uebergang vom ersten zum zweiten Princip oder vom Vater zum Sohn (= Licht und ewigem Wort) anknüpft, so scheint der Inhalt seiner Gedanken nicht dunkel, sondern wohlbestimmbar. Weniger zwar, so weit die Terminologie rein alchy-

---

[1]) In welchem verschiedenen Sinne gesagt wird **tria sunt principia omnium rerum**, darüber vgl. z. B. **clangor buccinae p. m.** 25*b*. Das erste **principium** ist das **artificiale** (**Deus conditor**, d. i. das formlos wirkende Princip); das zweite das **exemplare** (d. i. das ideal formende und gestaltende Princip, **manans ab ipso, sapientia**); das dritte **materiale** (d. i. das in corporale Gestalt ausführende Princip, **creatum cum sapientia, quae procedit a Deo, elementum primordiale, Yle** d. i. Hyle, ὕλη). Dagegen werden anderwärts unter den **tria principia** die chemischen Substanzen **Sal, Sulphur** und **Mercurius** verstanden, vgl. **M. Ruland, lex. alch. s. v. anima.** Bei Paracelsus namentlich sind es die drei **species primae materiae** als **ignis (sulphur), sal** und **Mercurius** verglichen mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem heil. Geist. **Lib. Meteororum c. 2.** W. W. Th. I. S. 72 fg.

mistisch ist. Denn es wird uns nicht viel nützen zu hören, daß „der „himmlische, ewige Merkurius sein (Gottes) Wort ist, das der Vater „in Entzündung seines Lichts ausspricht" (de signat. rerum 4, 32), daß Merkurius „der Archaeus Separator" (paracelsisch) ist, „vom Sulphur erboren wird, Licht von Finsterniß oder die finstere „Wesenheit von der Lichts-Wesenheit scheidet" (ebendas. 3, 16), daß „in Sulphur Merkurius das Leben, Sal aber in Merkurius das leib„liche Wesen seines Hungers" ist (ebendas. 6, 19), daß der „Schrack" im Mercurio Salitter (sal nitri) heißt und dieser „aller Sälze Mutter „ist" und dgl. mehr. Aber das verstehen wir, wenn gesagt wird: Gott ist keine Person, **als nur in Christo** (myster. magn. 7, 5). Denn dann begreifen wir auch, wie dem Begriff des Vaters — um dies anders als Böhme'sch auszudrücken — der Begriff einer potentiellen ewigen natura naturans substituirt wird. In ihr liegen alle die gegensätzlichen, einander feindlichen und sich verzehrenden Potenzen, die sich im irdischen Naturleben wahrnehmen lassen, nur daß sie in Gott in unzertrennlicher Einheit mit dem aus dem „Feuerschrack" sich gebärenden Lichte stehen, welches als die sänftigende Feuertemperatur (oder auch der alchymistischen resp. chemischen „transmutatio" verglichen) Christus der Sohn, das Herz und die Liebe Gottes, ist und welches in Einheit mit dem ersten Princip das öl- und wassergleiche Ausgehen des Geistes als weltformendes und weltgestaltendes drittes Princip ermöglicht. Wir können dies zunächst mit jenen Worten der Erstlingsschrift Böhme's (Morgenröthe u. s. w. 23, 59 fgg.) andeuten, wo es heißt: „So siehest du, wie die Natur „**nicht** könne von den Kräften Gottes unterschieden wer„den, sondern **es ist alles ein Leib.** Die Gottheit, das ist „die heilige Kraft des Herzens Gottes" (oder der Sohn) „wird „in der Natur geboren. Auch so entstehet oder gehet der heilige „Geist aus dem Herzen des Lichts durch alle Kräfte des Vaters „immer aus und figuriret alles und bildet alles. — Die ganze Ge„burt, welche ist aller Himmel Himmel, sowohl diese Welt, welche „ist in dem Leibe des Ganzen, sowohl der locus der Erden und

„aller Creaturen, und wo du nur hin sinnest und denkest, **das alles „zusammen ist Gott der Vater,** der weder Anfang noch Ende „hat, und wo du nur hin sinnest und denkest, auch in dem kleinsten „Zirkel, den du erkiesen magst, ist die ganze Geburt Gottes voll„kommlich und unaufhaltlich und unwiderstreblich. Das andere Theil „oder die andere Person ist das Licht, welches aus allen Kräften „immer geboren wird, und erleuchtet hinwiederum alle Kräfte „des Vaters und hat aller Kräfte Quellbrunn. Es wird aber darum „von dem Vater als eine sonderliche Person entschieden" (unterschieden), „daß es die Geburt des Vaters nicht kann ergreifen, und ist „doch des Vaters Sohn, der aus dem Vater immer geboren wird. „Dessen hast du ein Exempel an allen angezündeten „Feuern in dieser Welt; denke ihm nur nach[1]). Und der „Vater liebet diesen seinen eingebornen Sohn darum also herzlich „sehr, daß er das Licht und das sanfte Wohlthun in seinem Leibe „ist, durch welches Kraft aufgehet des Vaters Freud und Wonne. — „Und der heilige Geist ist der Lebens-Geist, und ein Formirer und „Schöpfer aller Dinge und ein Verrichter des Willens in Gott; der „hat formiret und geschaffen aus dem Leibe und in dem Leibe „des Vaters alle Engel und Creaturen, und hält und formiret noch „täglich alles und ist die Schärfe" (alchymistisch: acuatio) „und der „lebendige Geist Gottes".

Daß zwischen diesen drei Principien und dem christlich-kirchlichen Trinitätsbegriff außer den Namen gar keine Gleiche besteht, wird kaum eines weiteren Erweises bedürfen. Zum Ueberfluß will ich noch eine Stelle aus einer späteren Schrift Böhme's hersetzen. Sie findet sich in dem sogenannten mysterium magnum oder der Er-

[1]) Damit ist ohne Zweifel gemeint: Alles Feuer brennt aus einem finstern Wesen; das Feuer hat in sich der finstern Welt grimmige Essenz, und das Licht hat in sich die ewige Freiheit als eine stille sanfte Wonne (s. erste Schutzschrift wider Balth. Tilken §§. 153. 155). Es sind contradictorische Gegensätze, keiner dem andern an sich begreiflich, in welchen die Geburt der zwei Principien stehet.

klärung des ersten Buchs Mosis, und zwar an demselben Ort, an welchem gesagt ist, daß Gott keine Person als nur in Christo sei. Da heißt es weiter (7, 6 fgg.): „Der Vater ist erstlich der Wille „des Ungrunds, er ist außer aller Natur oder Anfänge der Wille „zum Ichts (Etwas), der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst„offenbarung. Und die Lust ist des Willens gefaßte Kraft, und ist „sein Sohn, Herze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen, „und wird darum ein Sohn genannt, daß er im Willen einen ewigen „Anfang nimmt mit des Willens Selbstfassung. So spricht sich nun „der Wille durch das Fassen aus sich aus als ein Aushauchen oder „Offenbarung, und dasselbe Ausgehen vom Willen in Sprechen oder „Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die „dritte Person", wie „es die Alten gegeben haben. Und das Ausgehauchte ist die Weis„heit" (die himmlische Sophia) „als die Kraft der Farben" (das getheilte Licht[1])) „und Tugend des Willens, welche er in ein Lebens„Centrum oder Herze zu seiner Wohnung ewig fasset, und aus der „Fassung, als aus seiner ewigen Form, ewig wieder ausspricht und „doch auch ewig wieder zu seines Herzens Centrum fasset. — — „Allhie kann man mit keinem Grunde sagen, **daß Gott „drei Personen sei,** sondern er ist dreifaltig in seiner ewigen Ge„bärung. Er gebäret sich in Dreifaltigkeit, und ist in dieser ewigen „Gebärung doch nur ein einig Wesen und Gebärung zu ver„stehen, weder Vater, Sohn noch Geist, sondern das einige, ewige „Leben oder Gut". — Ebendaselbst findet sich auch jene Stelle, in welcher dem heiligen Geist, mit dem webenden Leben, jene Tinctur des „ölischen und wässerischen Lebens" (nach der Analogie des „Metallöls" im alchymistischen Proceß?) beigelegt wird, kraft deren er, der Geist, im Feuer und Lichte offenbar wird „als in einer großen „feurischen Licht- und Liebe-Flamme nach der freien Lust Eigen„schaft" u. s. w. Es ist eine seltsame Ironie des Geschicks, daß

---

[1]) Uebrigens unterscheiden die Alchymisten auch Leib, Geist und Seele der Natur, und die Farbe ist ihnen = **anima.**

hiemit Böhme von ganz anderen Prämissen aus auf die Bahnen der aristotelischen Scholastiker geräth, welche wie Thomas Aquin u. A. den trinitarischen Gottesbegriff auch nur in eine dreifache Modalität eines und desselben Wesens umsetzten[1]). Doch wird das Vorausgeschickte ausreichen, um jetzt uns noch besser jene früher erwähnte Tafel verstehen zu lassen, welche Böhme im Jahre 1623 dem Briefe an Freudenhammer u. s. w. beigelegt hatte. Es ist das jene erste Tafel, mit deren Verständniß, wie die Unterschrift besagt, im Leser aller Streit und Fragen aufhören und Babel im Spotte stehen soll. Diese Tafel soll uns unter Anderm verstehen lehren, was Gott außer Natur und Creatur sei. Und da ist denn der erste und generelle Begriff oder Unbegriff Gottes, der Ungrund, d. h., um es mit anderweitigen Worten Böhme's näher zu bezeichnen: Eine Stille ohne Wesen, ein Sehen ohne Wesen, ein Auge, das siehet, und doch nichts im Sehen führet, womit es sieht; er ist als Ungrund die ewige Sucht, die nichts hat, das Nichts, das nach dem Etwas hungert, aber außer der Natur das Nichts ist, weil allein die ewige Natur sein leiblich Wesen ist; es ist ein Nichts, weil es weder Grund noch Form hat, wohl aber eine Magia, deren Magus der Wille ist, indem der Anfang aller Wesen nichts als jene Imagination des Ungrunds ist, da sich der Ungrund durch seine eigene Lust in eine Imagination einführt, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Wenn man diesen Ungrund Jehovah nennt, so bezeichnet Je (wobei man an Jesus zu denken habe) den Vater als den, der „Nichts und Alles" ist, Ho aber den Sohn als „Lust oder Infaßlichkeit des Willens", Vah endlich den Geist als Scienz (= magnetischem „Ziehen") und Bewegniß. Diese Dreiheit ist der ewige Verstand und Ursach aller Wesen. Und Gottes ewiges Wort ist die Schiedlichkeit im Verstande, als das Sprechen der Empfindlichkeit seiner selber, wäh-

---

[1]) Vgl. hierüber die lesenswerthe Schrift von Dr. J. Nep. Paul Oischinger, die christliche und scholastische Theologie u. s. w. Jena bei Friedr. Mauke 1869. S. III fgg.

rend die Weisheit das ausgesprochene Wort als die Kraft der Beschaulichkeit andeutet, darinnen ihm Gott selber verständlich, empfindlich und offenbar ist. „Und so weit ist Gott der Creatur un„sichtlich und unbegreiflich, auch unnatürlich und uncreatürlich". Empfindlich und findlich für Etwas, was nicht Gott ist, wird Er erst, „wenn Er sich in Liebe und Zorn in die ewige Natur einführt". —

Und es wird zuzugeben sein: Wenn die Weisheit dieser Tafel Wahrheit ist, so stehet Babel d. i. die christlich-kirchliche Erkenntniß im Spotte. Zum Spott aber wird die Weisheit dieser Tafel, wenn die christlich-kirchliche Erkenntniß Gottes aus der Wahrheit geboren ist. Tertium non datur. Ist dagegen Gott die ewig sich selbst gebärende Ausgeburt der drei alchymistischen Principien, dann ist die Tafel in allen ihren Theilen richtig. Denn sowohl das principium artificiale, exemplare und materiale der alchymistischen Schriften, als z. B. des oben angeführten clangor buccinae, kommt hier zur Anwendung, wie auch die paracelsische Parallele von Gott Vater, Sohn und Geist mit ignis (sulphur), sal und mercurius im alchymistischen Proceß.

Das bisher Erörterte könnte nun zum Erweise, daß der Böhme'schen Theosophie eine alchymistische Tradition zu Grunde liege, als ausreichend erscheinen. Und eine weitere Zergliederung des bei Böhme sich findenden, sogenannten trinitarischen Gottesbegriffs würde diesen Beweis nur verstärken. Meine Absicht aber ist zunächst nur die, im Allgemeinen und an gewissen Hauptmomenten darzuthun, mit welch' gutem Grund zu behaupten sei, daß man Böhme ohne Kenntniß und Berücksichtigung der alchymistischen Tradition nicht verstehen oder richtig deuten könne. Die Durchführung jedoch des Beweises an allen Punkten seiner theosophischen Anschauung würde mich weiter führen, als mir Zeit und Neigung gestattet. Dagegen muß ich jetzt noch Einiges hervorheben, was nicht lediglich auf Rechnung äußerer Einflüsse und alchymistischer „formulae" kommt, sondern dem innersten Gedanken- und Gemüthskern dieses merkwürdigen Mannes angehört. Und wenn wir ihn da redend einführen, dann trägt auch

meistens seine Rede eine mit fremdem Beiwerk unverworrene und mehr gemeinverständliche Art und Form.

Was aber im tiefsten Grunde Böhme's Sinnen und Denken bewegt, das kann man recht eigentlich ein verzehrendes Feuer nennen. Denn es ist in seinen Anfängen und ersten Bewegungen ein Feuerblitz des Schreckens, ein Blick voll Grauen hinein in die Todes- und Nachtgestalt des Naturlebens im Allgemeinen, wie des menschlichen Seelenlebens im Besonderen. Er erinnert hierin unwillkürlich an einen neueren, freilich sehr heterogenen Philosophen. In diesen Abgrund voll nächtlichen Grauens blickte auch Arthur Schopenhauer und weinte. Aber seine Thränen waren Scheidewasser. Und sie fraßen und verzehrten ihn selbst und Andere. Bei Böhme dagegen fließt aus einer wahren und tiefen Angst heraus dasjenige hervor, was er Licht und Trost seiner Erkenntniß nennt. Seine Speculation ist wirklich Frucht der „Qual" eines Herzenskampfes, und hat nichts gemein mit jenem Eisgebilde kühler Geister, als welche sich das salonfähige wie das schulmäßige abstracte Denken charakterisirt. Aber die rechte Lösung zu finden, daran hindert ihn die von vorn herein durch ganz eigenartige Einflüsse inficirte Imagination. Sein Gottesgedanke ist ebenso wenig der richtige, als seine Vorstellung vom vitalen Zusammenhange der Menschen mit Gott dem Schöpfer und Erlöser oder, um paracelsisch und böhme'sch zugleich zu reden, von der Abspiegelung und Immanenz des Makrokosmus im Menschen als Mikrokosmus. Die falsche Identification des göttlichen Werdeprocesses in Gott selbst mit dem Processe der Geburt (= Schöpfung) und Wiedergeburt der Menschen verleitet ihn zu einer schiefen, ja geradezu falschen Auffassung des Bösen und der Sünde, wie der Versöhnung des Sünders mit Gott. Die Jugendeindrücke wahrer und aufrichtiger Frömmigkeit werden zwar nie völlig ausgelöscht, aber sie erscheinen entstellt und verunreinigt von ganz fremdartigen Elementen. Das macht: Nicht das Wort war das Licht seiner Seele, sondern sein Seelenlicht sollte das finstere und dunkle Wort durchleuchten. Um an den letzten Satz anzuknüpfen, so legt Böhme in dem Brief vom

10. Mai 1622 (andere 1621) an Caspar Lindner sich selbst seine Eigenheit also zurecht: „Die Gaben der Menschen quellen alle aus „Einer Wurzel, die ist die Mutter der drei Principien; wie eines „Jeden seelischer Geist in der ewigen Mutter constellirt „wird, also ist auch seine Offenbarung und Erkenntniß. „Denn Gott führet keinen neuen oder fremden Geist in uns; „sondern er eröffnet mit seinem Geist unsern Geist, als das „Verborgene der Weisheit Gottes, welche in jedem Men„schen lieget, nach dem Maß und auf die Art seiner ver„borgenen Constellation. Denn Christus sprach: Mein Vater „wirket, und ich wirke auch. So wirket nun der Vater in der „Essenz der seelischen Eigenschaft, und der Sohn in der „Essenz des Ebenbildes Gottes als in der göttlichen Gleich„heit" — d. h. so, daß der Lichtwille der Menschen eins wird mit dem Centro der Dreieinheit der drei Principien; die Form der Ausgestaltung aber verschieden ist je nach der vom „Vater", d. h. dem ewigen Naturgrunde, ausgehenden seelischen Constellation der Einzelnen.

Wohl redet Böhme öfter und schärfer als Andere wider die Versuchung der Eigenheit und Ichheit, wie von satanischen Versuchungen, mit welchen der Mensch zu kämpfen habe. Aber gerade an einem Ort, wo er des letzterwähnten Kampfes gedenkt, beschreibt er den Aufgang seiner Glaubens- und Siegesgewißheit folgendermaßen (Aurora 11, 68 fgg.): „Wenn er (Satan) überwunden ist, so „gehet die Himmelpforte in meinem Geiste auf; dann siehet der Geist „das göttliche und himmlische Wesen nicht außer dem Leibe, sondern „im Quellbrunn des Herzens gehet der Blitz auf in die „Sinnlichkeit des Hirns, darinnen speculiret der Geist". — Und „wenn der Blitz im Quellbrunn des Herzens gefangen „wird, so gehet er in den sieben Quellgeistern auf ins „Hirn wie eine Morgenröthe, und darinnen steckt der Zweck „und die Erkenntniß. — Hierinnen siehet nun der Geist bis in die „Tiefe der Gottheit; — und derselbe Gott, von dem ich in diesem „Buch schreibe, der ist sowohl in seiner Dreiheit im corpus

„der heiligen Seelen, als im Himmel. Von diesem nehme „ich meine Erkenntniß und von keinem andern Dinge; ich „will auch nichts anderes wissen, als denselben Gott, und „der macht auch die Gewißheit meines Geistes, daß ichs „beständig glaube und auf Ihn traue. Und ob mirs gleich „ein Engel vom Himmel (anders) sagte, so würde ichs doch „nicht können glauben, viel weniger fassen, denn ich würde immer „zweifeln, ob sichs auch also verhielte. Aber so geht mir die „Sonne selber in meinem Geiste auf; darum bin ich deß ge„wiß, und sehe selber die Ankunft der heiligen Engel und aller Dinge „im Himmel und in dieser Welt. Denn **die heilige Seele ist „ein Geist mit Gott.** Ob sie gleich eine Creatur ist, so ist sie „doch den Engeln gleich; auch so siehet der Menschen Seele „viel tiefer als die Engel; die Engel sehen allein bis in die „himmlische Pomp (= Pracht), die Seele aber siehet die himm„lische und höllische, denn sie lebet zwischen beiden". —

Das heißt mit anderen Worten: In der Seele der Christen vollzieht sich zeitlich derselbe Geburtsproceß, wie außerzeitlich und ewig innerhalb Gottes selbst kraft der zwei ersten Principien, und dieser innere aus Finsterniß urständende Lichtblitz ist die Mutter jener Erleuchtung, welche zweifellose Glaubens-Erkenntniß und Zuversicht wirkt. Wohin war in Böhme's Seele der Blitz jenes apostolischen Wortes (Gal. 1, 8) entsunken: Aber so auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen, anders denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht?! Ja, wohl erinnert er sich dieses Spruchs; aber er macht ihn (von den drei Principien u. s. w. 18, 71) nur zu einem Kennzeichen Babels, das mit diesem Spruch als einem Deckmantel seine eigenerfundenen Satzungen und „Meinungen" decke. Nach Böhme's Evangelium hat man die entgegengesetzten Lehren nur wie verschiedene Blumen zu betrachten, welche alle den einen Garten Gottes schmücken[1]). Warum er selbst dann gleichwohl die

[1]) Ein oft wiederkehrender Vergleich, s. z. B. von der Gnadenwahl 13, 21 u. a. a. O.

verschiedenen Kirchen so heftig bekämpft[1]), das könnte unbegreiflich erscheinen, wenn diese Erscheinung nicht überall wiederkehrte, wo man unter dem Namen der Einigung, Freiheit und Liebe Herrschaft für die eigene Meinung erstrebt und Alles getilgt wünscht, was die Wahrheit höher stellt, als die sogenannte Einheit, Freiheit und Liebe. Die „Meinungen" sollen nichts gelten; aber die eigene Meinung — ja, das ist etwas Anderes! — Wer freilich, wie Böhme, von Luther nichts zu sagen weiß, als daß er „des Papstes Geldsucht, „Abgötterei, Finanzen und Betrug in Deutschland aus der Kirchen „gefegt" habe (Aurora 9, 7), dem mochte es nicht schwer fallen, mit Luthers übrigen „Meinungen" kraft eigener „vorher nie erhörter „Offenbarung" sich abzufinden. Denn diese Offenbarung stand allerdings nicht im „Buchstaben" jenes Wortes, von welchem Luther sang: „Das Wort sie sollen lassen stan". Ihm, Böhme, ist ja das Wort der Schrift nur wie ein zugerichtet Werk, ein Instrument, Posaune oder Orgel; es klinget nur, je nach der Beschaffenheit dessen, welcher in die Posaune bläst oder die Orgel schlägt, und daher rührt die Substanz des großen Babylon (Myster. magn. 28, 56 fgg.). Das geschriebene Wort ist allerdings ein Werkzeug, damit der Geist Gottes leitet, aber nur da, wo der Geist Gottes durch die ewige Weisheit wohnet, der in seinen Kindern weiß, was er will, und durch seine Kinder seine Weisheit und Wunder ausgeußt, nicht durch das Schriftwort als „eine Glocke ohne Klöppel" (vgl. ebendas. 28, 59 und von der neuen Wiedergeburt 7, 13). Nach Böhme's Meinung (Brief an Joh. Butowiski vom 13. Dec. 1622) muß der rechte Verstand der Schrift aus dem inwendigen Grunde, aus dem lebendigen Worte Gottes, welches im Menschen muß zuvor eröffnet werden, in das buchstabische Wort eingehen, daß es eine Concordanz sei (nämlich das äußere Wort mit dem Wort im inneren Centro der Seelen), sonst ist alles Lehren vom göttlichen Wesen ein Nichts als nur ein Bauen des großen

[1]) Vgl. wider die vier Parteien der Kainischen Kirche Myster. magn. 28, 27 — 33.

Babylon, — als ein Wissen aus der Historie des buchstäblichen Worts oder, wie er anderwärts sagt, von der Historie „mit welcher „Babel rumpelt“ u. s. w. Ja, wie derselbe im Mysterium magnum (35, 63) eröffnet, es kann kein Mensch das Wort der Schrift ohne Kenntniß der sogenannten sensualischen Zungen im Unterschied von der „mentalischen Sprache der fünf vocalium“, d. h. der Böhmeschen Natursprache (!), richtig verstehen. Darum „muß der Mensch, „soll er zur Erkenntniß kommen, sich den Buchstaben vorhin „tödten lassen, alsdann macht ihn der Geist im Buch„staben erst recht lebendig, er muß allen Buchstaben ab„sterben“ u. s. w. (von der Gnadenwahl 12, 34); denn der heilige Geist ist in seinen Kindern an den Buchstaben nicht gebunden, und, die sich an den Buchstaben halten, sind nichts denn „Buchstabenwechsler“. Wenn Böhme nun gleichwohl ganze Bücher mit sogenannten Auslegungen des Schriftwortes füllt, während er doch andererseits (Myst. magn. 28, 58) meint, „das Instrument“ (nämlich die heil. Schrift) „wäre rein geblieben, so man keine Erklä„rung über das apostolische Wort hätte eingeführet und „dasselbe in andere Formen gefasset“, so wäre es sehr wunderlich, sich darüber als über eine Inconsequenz zu verwundern. Denn er hat kraft seiner besonderen Erleuchtung das Privilegium dazu; er besitzt — um mit seinen Worten zu reden — den rechten „Klöppel für die Glocke“. —

Doch genauer betrachtet, dürfte man nicht einmal also sprechen. Denn wenn man nur recht wüßte, wie der Mensch beschaffen sei, so müßte man allen Menschen, Juden wie Heiden, den Schlüssel zum rechten Verständniß Gottes zuerkennen. Denn in ihrer Aller tiefstem Seelengrunde liegt das ewige, lebendige Wort verborgen; sie müßten nur besser lernen dasselbe in sich, statt außer sich zu suchen und zu finden. Das Wort Luthers: Suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du in ihm dich ewiglich finden, lautet bei Böhme: Suche Christum nur in dir, so wirst du Christum und dich in ihm ewiglich finden. Nur versteht sich von selbst, daß dieser

allen Menschen zugängliche Schlüssel nicht eine Pforte des Wissens im Buchstaben, sondern des Wesens im Mysterio öffnet und ein unwissentliches Weben und Leben im ewigen Wort ermöglicht. Und dies findet überall statt, wo kraft der „eingeleibten Gnade, des eingesprochenen Worts" eine Regung des Willens zu Gott, ein sich Sehnen und Aengsten ist. Und das ist bei allen Menschen möglich, denn aller Menschen Leben ist in und aus Gott, und stehet in Gott es sei gleich in Liebe oder Zorne. Wer aber in der Liebe Gottes wallet, der wallet im Lichte, das Licht aber ist das Herz Gottes (d. h. der Sohn). Und mögen auch die Türken der herben Qualität, die Heiden der bittern sein — so nur das Licht in der herben und bittern Qualität scheinend wird, so leuchtet es auch. Und wenn nur der Mensch sich sehnet, sollte er in seinem Sehnen nicht schwanger werden? So er aber schwanger ist, so kann er auch gebären. Im „äußerlichen Licht" mag er den Sohn nicht kennen, wenn aber das Licht aufgeht am jüngsten Tage, so wird er ihn erkennen. Leben doch die Heiden auch in Gott. Denn — und jetzt citirt Böhme Apostelgesch. 10, 35: Wer recht thut, der ist ihm lieb und angenehm (vgl. Aurora 11, 30—42; Myst. magn. 70, 77—84). Ist doch „das Naturgesetz die „göttliche Ordnung aus dem centro naturae; wer darin leben kann, „darf kein ander Gesetze, denn er erfüllet Gottes Willen" (Aurora 11, 23). Und „ein jedes Kind, aus Mannes und Weibes Samen „geboren, hat das Gnadengeschenk (die Tinctur des heiligen Liebe„feuers) in seinem innern Grunde in des Lebens Licht ent„gegen stehen; es beut sich einer jeden Seele an und recket seine „Begierde die ganze Zeit des Menschenlebens gegen die Seele aus „und rufet ihr: Komm her zu mir, und gehe von der irdischen Bild„lichkeit im Grimme und von der Phantasey aus" (von der Gnadenwahl 8, 39). Denn „Christus darf nicht erst von seiner Stätte wei„chen und in uns einfahren, wenn wir in Ihm neugeboren werden. „Das göttliche Wesen, darin er geboren war, hält an allen Orten „und Enden inne das andere Principium. Wo man sagen „kann: da ist Gott gegenwärtig, da kann man auch sagen: allda ist

„die Menschwerdung Christi auch gegenwärtig; denn sie ist „in Maria eröffnet worden und inqualiret also hinter sich „zurück bis in Adam, und vor sich bis in den letzten „Menschen“ (von der Menschwerdung J. Christi Th. I. Cap. 12, 19). So hat „ein Jeder den Schlüssel zu Gott in sich; wer „das Buch in ihm lieset, der ist gelehrt genug, das ander ist Babel „und Fabel, daß einer will im Buchstaben außer ihm gelehrt sein, „ehe er sein eigen Buch kann lesen“ (zweite Schutzschrift wider Balth. Tilken 304 fg.). Denn in diesem inneren Buch lebt die Flammenschrift des göttlichen Zorns wie der göttlichen Liebe, und mit unserm Willen vom Zorn ausgehen und uns in das Lichtfeuer hinein imaginiren und in Liebe und Sanftmuth leben, das heißt in Gott dem Sohne leben. Und also sind alle Menschen, es seien gleich Christen, Juden, Türken oder Heiden: In welchem die Liebe und Sanftmuth ist, in dem ist auch Gottes Licht, und „so du heilig lebest, so „bist du selber Gott, wo du nur hinsiehest, da ist Gott“ (Aurora 22, 52. 46). Wenn man von diesen Sätzen eine Zuthat von mystischer Theosophie abstreicht, so wird sie auch ein Uhlich gern unterschreiben. Aber, so wunderlich es klingt, zwischen theosophischer Mystik und Rationalismus gibt es mehr denn einen Berührungspunkt, so sehr die erste abgründliche Tiefe, der zweite aber oberflächliche Plattheit liebt und begehrt.

Es zeigt sich das auch an einem anderen Punkte, nämlich in der Fälschung oder Verflachung des Begriffs vom Bösen und von der Sünde. Denn so wenig Böhme daran denkt, das Böse als eine directe Wirkung Gottes oder als einen an sich nothwendigen Durchgangspunkt zur Erwerbung bewußter menschlicher Sittlichkeit darzustellen, so sehr er mit allen Kräften seiner Imagination sich in dasselbe als in eine Folge von Lucifers und der Menschen schuldhaftem Fall hineinvertieft, so sehr er in seinem Begriff von Selbstheit und Ichheit einen positiven, nicht blos negativen, und einen geistigen, nicht blos sensualen und materialen Begriff des Bösen festhält, so verlegt er doch gerade bei dem Menschen den Fall und die böse

Lust nicht blos zu einseitig, sondern auch von willkürlichen Voraussetzungen aus in das Begehren nach „Verirdigung“ als einer an sich nicht gottgemäßen Daseinsform, während er auch andererseits die alchymistische Lehre von der Nothwendigkeit conträrer Potenzen in höchst bedenklicher Weise auf Gott selbst wie auf seine Wirksamkeit in der Welt überträgt.

Zwar wenn er von der Natur redet und fragt, warum denn „nichts als Grimmigkeit in dieser Welt sei“? und die Ursache davon „in den ersten vier Gestalten der Natur findet, da ja eine die andere anfeinde, und doch die Ursachen des Lebens seien“, so bringt er das zunächst in Zusammenhang mit der Anzündung des göttlichen „Salitters“ durch Lucifer, und sucht nicht die Ursache in „dem Gott, der doch Alles selber sei“ (Aurora 9, 42 fgg.). Dagegen lautet eine andere Aeußerung viel bedenklicher. Die an sich merkwürdige Stelle will ich deshalb ausführlicher einschalten. Sie findet sich in der Schrift von göttlicher Beschaulichkeit, wo es (1, 7 fgg.) also heißt: „Die Vernunft spricht: Warum hat Gott ein peinlich „leidend Leben geschaffen? Möchte es nicht ohne Leiden und „Qual in einem bessern Zustand sein, weil Er aller Dinge Grund „und Anfang ist? Warum duldet er den Widerwillen? Warum „zerbricht Er nicht das Böse, daß allein ein Gutes sei in allen Din„gen? Antwort: Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm „selber offenbar werden. Denn so es nichts hat, das ihm „widerstehet, so gehets immerdar vor sich aus und gehet „nicht wieder in sich ein“ (wie ein Stoß ohne Gegenstoß). „So „es aber nicht wieder in sich eingehet als in das, daraus es ist ur„sprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand. Wenn „das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte und wäre ohne ein „Ziel, so fragte es niemals nach seinem Grunde, woraus es sei her„kommen, so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben un„erkannt. Auch so keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre „auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder „Verstand noch Wissenschaft darinnen. Denn ein Ding, das nur

„Einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen „Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß ursachet, „so stehets stille. Und ob es gleich in sich gut ist, so kennets „doch weder Gutes noch Böses, denn es hat in sich nichts, „das es empfindlich mache. **Also auch können wir von „dem Willen Gottes philosophiren** und sagen: Wenn sich „der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Wesen und „Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen ausgeführet „und hätte sich aus der ewigen Wissenschaft im temperamento in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und „hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit „zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht „im Streit stünde, wie wollte ihm denn der verborgene „Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar „sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbsten sein? — — So spricht die Vernunft: Wozu „ist das gut oder nütze, daß bei dem Guten muß ein Böses sein? „Antwort: Das Böse oder Widerwillige ursachet das Gute „als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als „nach Gott dringe und das Gute als der gute Wille begehrend werde. **Denn ein Ding, das nur gut ist und „keine Qual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts „Besseres in sich oder vor sich, darnach es könne lüstern.** „Also auch können wir vom Einigen guten Willen Gottes „philosophiren und sagen, daß Er nichts in sich selber könne „begehren. Denn er hat nichts in oder vor sich, das ihm „etwas könnte geben, und führet sich darum aus sich aus „in eine Schiedlichkeit, in centra, **auf daß eine Widerwärtigkeit entstehe im Ausfluß als in dem Ausgeflossenen,** daß das Gute in dem Bösen empfindlich, wollend „und wirkend werde, als nemlich sich wollen von dem „Bösen scheiden und wieder wollen in den Einigen Willen

„Gottes eingehen“. Um nun aber Böhme nicht mißzuverstehen, hat man zuerst darauf zu achten, daß ihm primitiv und namentlich in Bezug auf Gott gedacht und gebraucht, der Begriff des Bösen kein moralischer, sondern so zu sagen ein physischer Begriff, nämlich der des Leidens, des Wehes, der Angst, der wehethuenden Empfindung ist. Zum andern aber hat man sich daran zu erinnern, daß die Verlegung einer solchen Zuständlichkeit oder eines solchen agens und patiens in Gott gar nicht denkbar wäre, trüge nicht bei Böhme das erste unter den drei sogenannten göttlichen Principien den Charakter eines Naturgrundes, einer natura naturans, welcher man der natura creata analoge gewissermaßen physische Prädicate beilegen kann. In diesem Sinne sagt Böhme (Schrift von der Gnadenwahl 2, 30): Daß der Leser „nicht einen bösen und guten Willen in „dem Einigen, unnatürlichen, unkreatürlichen Gott su„chen, daß er aus den Bilden von der Kreatur ausgehen solle, wenn „er Gott, seinen Willen und sein ewigsprechendes Wort betrachten „wolle; auch wenn er will betrachten, wovon Gutes und Böses ur„stände, daß er sich alsdann zur ewigen Natur als zum ausge„sprochenen, compactirten, geformten Worte als zur an„fänglichen zeitlichen Natur wenden solle, darinnen die Crea„tion dieser Welt liege“. Aber eben diese zeitliche Natur urständet aus der ewigen Natur, und wenn nicht dieser „ewigen Natur“ ein Begriff physischer conträrer Potenzen zu Grunde läge, so wäre es rein unmöglich die sogenannten sieben Quellgeister Gottes (des Vaters) 1. als herbe Qualität (= Begierde), 2. als süße (= Stachel der Empfindlichkeit), 3. als bittere (= Angst), 4. als harte (= Feuer), 5. als Licht (= Liebe-Begierde), 6. als Ton oder Schall (= Gestaltung der fünf in einander zusammengefaßten Geister) und 7. als Leib oder Wesen die letzte Ausgeburt und Zusammenfassung aller sieben Geister (= ewige Natur, Quellgeist der Natur) zu bezeichnen[1]). Diese

---

[1]) In der Bezeichnung bleibt sich indessen Böhme nicht constant gleich; etwas anders z. B. in der Aurora Cap. 11 als in der Tafel zum **Mysterium**

letzte „korporliche Vertrocknung“ versteht Böhme unter dem Namen des göttlichen „Salitter's“, welchen Lucifer in seiner Region angezündet hat (Aurora 11, 47). Mit dieser Darstellungsweise stimmt auch allein der andere principielle Satz (vom dreifachen Leben der Menschen 2, 10) überein: Der erste Wille heißet nicht Gott, **sondern Natura**[1]). Dies ist das grimmige Ungeheuer, und doch die Mutter alles Lebens, in Gott nur ewig umschlungen und umfaßt vom Licht der Liebe, dem Sohne, in welchem Gott Person wird, im Menschen aber oder in jeder willensfähigen Creatur das von dem Lichtprincip denkbar isolirte Object der creatürlichen Sucht, Begierde und Imagination, und in dieser Isolirung Quell des Bösen. Und während die Schrift das Werk der Schöpfung von Gott selbst als „gut“ bezeichnen läßt, verhält es sich bei Böhme trotz allen Zusammenhangs mit Lucifers Fall ganz anders. Denn alles Böse (d. h. Schädliche, Wehethuende u. s. w.) stammt „aus der einen grimmen „matrix her; in der Zeit der Schöpfung ist alles, Bös und „Gut, hervorgegangen; es ist in allen Dingen Böses und „Gutes, und hat sich das Reich des Zornes gänzlich mit ein„gebildet“ (vom dreifachen Leben der Menschen 9, 10). Und so muß es sein. „Es muß“ in allen lebendigen und unlebendigen Creaturen „Gift und Bosheit sein, sonst wäre kein Leben noch Be„weglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes „oder einigerlei Empfindniß, sondern es wäre Alles ein Nichts. „In solcher hohen Betrachtung findet man, daß dies alles „von und aus Gott selber herkommt und daß es seines „eigenen Wesens“ (= Leiblichkeit) „ist und Er selber aus „sich also geschaffen habe. Und gehört das Böse zur Bildung“

---

magnum 7, 21 und den im Jahre 1624 entworfenen Tafeln der drei Principien Taf. I.

[1]) In welchem Sinne, sagt deutlicher Myster. pansoph. Text 3, 3: Den ewigen Willengeist erkennen wir für Gott, und das regende Leben der Sucht für Natur. Beides ist ohne Anfang und ist je eines eine Ursache des andern und ein ewig Band.

(Formung) „und Beweglichkeit[1]), und das Gute zur Liebe, und das „Strenge oder Widerwillige zur Freude. Sofern die Kreatur im „Lichte Gottes ist, so machet das Zornige oder Widerwillige die „aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, machet „es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer" (Vorrede zur Schrift von den drei Principien 13. 14). Und darum sind „die zwei Welten als Licht und Finsterniß in einan-„der als Eine" (Myster. magn. 10, 15).

So sind es doch göttliche Naturpotenzen, aus welchen schließlich in dieser Welt gut und bös auch im moralischen Sinne urständet. Und wie man sich die Befreiung, Erlösung und Versöhnung zu denken habe, ergibt sich aus allem Vorhergehenden mit innerer Nothwendigkeit. Es vollzieht sich das alles im Menschen so, wie in Gott, kraft der auch dem Menschen innewohnenden drei Principien. „Nicht von „außen wird Zion zum ersten geboren, sondern von innen; wir „müssen uns selber in uns suchen und finden. Niemand „darf einer andern Statt nachlaufen, da er meinet, daß der Geist „kräftiger sein werde, sondern in ihm selber ist die Pforte „der heiligen Gottheit. Er muß nur in sich selber ein-„gehen und den Heiligen Geist in ihme suchen und an-„rufen, denn in ihm selber ist die Stätte, da Gott in „seinem Himmel wohnet und der Seele Willen mit ihrer Be-„gierde einnimmt. — — Der Geist Gottes fähret nicht von „auswendig in die Seele, sondern er eröffnet sich durch „das Seelen-Feuer und durch das Lichtfeuer der Bildniß „in sich selber; er ist des heiligen Menschen Eigenthum" (Bedenken über Es. Stiefel §§. 115—122). „Denn der innere Grund der „Seelen ist die göttliche Natur zum ewigsprechenden Worte, „und ist weder böse noch gut. Aber in der Schiedlichkeit des „Feuers als im angezündeten Leben der Seele da scheidet sich der-

---

[1]) „Ein Ding ist ohne Bewegung, so lange es blos Eines ist". Ohne Gegensatz oder „Gegenwurf" keine Bewegung.

„selbe Wille entweder in Gottes Zorn= oder in Gottes Liebe=Feuer. „Und dies geschieht anders nicht, als durch die Eigen= „schaft, deren die seelische Essenz in sich selber ist. Sie „ist selber ihr Grund zum Bösen oder Guten; denn sie „ist das Centrum Gottes, da Gottes Liebe und Zorn in „Einem Grunde unausgewickelt lieget" (von der Gnaden= „wahl 9, 100). Ich fühle wohl, daß diese Worte für den, welcher Böhme nicht kennt, ziemlich unverständlich sein werden. Aber sie deuten, wie gesagt, darauf hin, daß derselbe chemische Proceß dreier Principien, in welchem Gottes Wesen seine volle ewige Ausgeburt hat, in dem Menschen zeitlich dasjenige wirkt und wirken muß, worin der Mensch seine Versöhnung mit Gott, seine Befreiung, Reinigung und Erlösung hat. Darum sagt denn auch Böhme: „Der Seele „mangelt nicht ein Vergeben, sondern eine neue Geburt" (2. Buch von der h. Taufe 2, 5). Und in denselben Anschauungs= kreis gehört, wenn er (Myster. magn. 27, 1) sagt, daß „die Ver= „söhnung **allein** im ernsten Willen gegen Gottes Erbarmen, „im Gebet und Flehen zu Gott steht".

Was aber die Darstellung jener neuen Geburt betrifft, so wird sie theils im Anschluß an den Geburtsproceß der drei Principien in Gott, theils nur unter dessen Voraussetzung von Böhme wiederholt mit dem alchymistischen Processe verglichen, das erste in der Schrift de signatura rerum (vom 1. bis 7. Capitel), das zweite eben= daselbst später (Cap. 11, 86). Das Wort der heiligen Schrift ist die äußere Anlockung und Anleitung zum Werk, die Sakramente oder „Testament", wie Böhme sagt, sind die Tincturen, jenen vergleichbar, mit welchen man die Metalle tingirt (1. Buch von der h. Taufe 2, 41). Die Tinctur in der Taufe gilt den drei Principien oder Welten im Menschen (ebendas. 3, 4), der Vater tauft mit Feuer zur Buße, der Sohn mit Liebe zur Heiligung, der h. Geist mit einem neuen Leben (2. Buch von der h. Taufe 3, 15). Das heilige Abendmahl aber ist die Tinctur des elementarischen Menschen, kraft deren das geist= liche wesentliche Wort mit der von Christus **vor** seiner Mensch=

werdung angenommenen geistlichen Menschheit dem Menschen, der das Abendmahl gläubig genießt, essentiell innewohnt (S. von Christi Testament des h. Abendmahls 3, 27 fgg.)[1]). Der Wille aber ist „der Brautwagen der Seele", damit sie in Ternarium sanctum einfähret (vom dreifachen Leben des Menschen 16, 31). Denn „das Centrum des Gemüths ist frei und gebieret den Willen „von Hören und Anschauen, daraus entsteht die Imagination und „Lust" (de trib. princ. 11, 10). Ja, „Glauben ist anders nichts, „als seinen Willen mit Gott vereinigen und Gottes Wort und Kraft „in seinen Willen einnehmen, daß diese beide, als Gottes Wille und „des Menschen Wille, Ein Substanz und Wesen werden, „daß der menschliche Wille Gottes Wille werde. Alsdann ist ihm „Christus in seinem Leiden, Sterben, Tod und Auferstehung in „seine eigene Menschheit zur Gerechtigkeit gerechnet, „daß der Mensch Christus wird, verstehet nach dem geistlichen „Menschen. — Wer anders lehret und will, der ist noch in der „compaktirten, unzerschellten Unglaubens-Zunge, in der Hurerei zu „Babel" (Myster. magn. 15, 8). Und die Möglichkeit solcher Einigung hat der Mensch in sich kraft der drei Principien (Sulphur, Mercurius und Sal), welche dem Menschen ebenso wie Gott innewohnen, und die Angst der Feuerseele wirken, welche wie ein Blitz den siderischen Geist, jenes Gehäuse der Feuerseele, durchbricht, und das schmerzliche Verlangen nach dem sanften Licht- und Liebe-Geist entzündet, welcher seit der Menschwerdung des Wortes allen Menschenkindern eingeleibet ist (vgl. die ganze merkwürdige Schrift vom dreifachen Leben des Menschen). So kann man denn sagen: „Die „Seele ist das ausgesprochene Wort, das geformte Wort, „sie ist der Geist und das Leben der drei Principien göttlicher Offenbarung"; darin nur von Gott verschieden, daß sie nicht „unverrücklich" ist (Myst. magn. 15, 25). Und so ist auch „der

---

[1]) Für diese durch die Sakramente zu wirkende besondere Leiblichkeit hat die alchymistische Weisheit den mir nicht erklärlichen Namen: Aniadum. Vgl. Guil. Johnson, lex. chymic. Londin. 1657 s. h. v.

„ganze Mensch mit Leib und Seele dreifach und doch nur ein einiger „Mensch. Der Leib ist aus dreierlei Wesen und die Seele aus „dreierlei Eigenschaften des Geistes. Ein Exempel habt ihr „an Feuer, Licht und Luft. — In dem feurischen geistlichen Leibe „wohnet der feurische Geist als die feurische Seele, und in dem Lichts„leibe vom heiligen Element als dem wahren Himmelsbilde, welcher „stehet in einem geistlichen Sulphure, Mercurio und Sale, wohnet „die heilige Seele als der Seelen wahrer Geist, der ein Tempel „Gottes ist; und in dem äußern Leibe, welcher ein Limus der Erde „und der andern Elemente ist, als in dem äußern Gestirne der fünf „Sensus, wohnt die äußere Seele als der wahre Geist der äußern „Welt" (ebendas. 15, 27. 28). (Das Wort „Gewissen" kennt und braucht Böhme nicht.) Was nun die rechte heilige Seele betrifft, so „wächst sie als ein Halm aus der Wurzel, ausm Centro Naturae, „und ist ein anderes als das Centrum, und das Centrum gebieret „sie doch; und sie schwebet in Allmacht über dem Centro „und herrschet über ihm wie Gott über die Natur. — Und „wie Gott von der Natur frei ist, und die Natur ist doch „seines Wesens und von Gott ungetrennt, also auch die „Seele. Die ist von der Natur frei und ist ein Herr der „Natur; denn sie ist ein Geist mit Gott, und blühet oder „wächset doch aus der Natur" (vom dreifachen Leben des Menschen 16, 37). Für die Seele, die im rechten Verhältniß zu Gott stehen will, gilt es also nichts, als mit der Imagination[1]) ihres Willens ausgehen von der Vielheit in das Eine, vom Aeußern in das Innere, von der Irdigkeit in das Himmlische, vom Zorn in die Liebe[2]). Denn eben dazu stehet die Seele in zwei Wur-

[1]) Man darf hier wie überall nicht vergessen, daß bei Paracelsus und Böhme Imagination eine real auf Geist und Leib einwirkende magische Geisteskraft ist. S. Paracels. philos. occulta „von der Imagination" W. W. Th. I. S. 292 fg. Es coincidirt mit ihr immer eine astralische (siderische) Wirkung. Vgl. desselb. lib. de imaginibus cap. 12. W. W. Th. I. S. 308.

[2]) „Alles ist Sünde, was begehret das Aeußere in den Willen zu führen;

zeln, dem Feuerleben und dem Lichtleben (vierzig Fragen von der Seele I, §. 57), und die Liebe wird aus dem Zorn geboren und erscheint völlig in der Zersprengung des Zorns (de trib. princip. 20, 69. 76). Und in dem Werk der Wiedergeburt ist der menschliche Willensgeist der Magus, der es zu Stande bringt, allerdings nicht aus sich heraus, sondern auf Grund des Gottes, der in seiner Menschwerdung sein ungründlich und unmeßlich Wesen in die Menschheit eingeführt hat. „Und ist uns jetzt erkenntlich, worinnen unsere neue „Wiedergeburt stehe, nemlich blos in der Imagination, daß „wir mit unserm Willen in Gottes Willen eingehen und uns Ihm „ganz eineignen und übergeben, welches Glauben heißt. Denn das „Wort Glauben ist nicht historisch, sondern ein Nehmen aus Gottes „Wesen, aus Gottes Wesen essen, Gottes Wesen mit der Imagina„tion in sein Seelenfeuer einführen, seinen Hunger damit stillen und „also Gottes Wesen anziehen, nicht als ein Kleid, sondern als einen „Leib der Seelen. Die Seele muß Gottes Wesen in ihrem Feuer „haben, sie muß von Gottes Brod essen, will sie Kind sein" (von der Menschwerdung Jesu Christi Th. I. Cap. 11, 8. Vgl. ebendas. Th. III. Cap. 3, 3).

Das allgemeine Kennzeichen aber aller Gotteskinder, sie mögen sonst Namen haben, wie sie wollen, ist eben deßhalb Liebe, Barmherzigkeit, Sanftmuth. „Wer Liebe in seinem Herzen hat und führet „ein barmherziges und sanftmüthiges Leben und streitet wider die „Bosheit und dringet durch den Zorn Gottes ins Licht, der lebet „mit Gott und ist Ein Geist mit Gott. Denn Gott bedarf keines

---

„der Wille soll schlecht in die Liebe und Sanftmuth gerichtet sein, gleich als wäre „er nichts oder todt. Er soll nur Gottes Leben begehren, daß Gott in ihm schaffe." (vierzig Fragen von der Seele 15, 5). „Die ewige Einheit, welche ich sonst die „ewige Freiheit nenne, die ist sanft, still und lieblich. Die drei Eigenschaften zur „Natur sind scharf, peinlich und schrecklich" (Böhme's clavis 49). „Dieses ist „eben der schwere Fall Adams, daß er seinen Willensgeist in das äußere Leben als „in das äußere Principium in die falsche Sucht einsetzte und imaginirte nach dem „irdischen Leben" (von der Menschwerdung Jesu Christi Th. III. Cap. 5, 16).

„andern Dienstes, als daß sich sein Geschöpfe, welches in seinem „Leibe ist, nicht von ihm verrücke, sondern heilig sei, wie Er ist“ (Aurora 22, 60 fg.). Wer aber genauer wissen will, wie sich Böhme die Liebe denke, der höre in der Schrift vom übersinnlichen Leben den Meister zum Jünger sagen: „Der Liebe Tugend ist das Nichts, und „ihre Kraft ist durch Alles, ihre Höhe ist so hoch als Gott, und „ihre Größe ist größer als Gott; wer sie findet, der findet Nichts „und Alles“ (§. 26) — und lese dann die, zwar nicht ungekünstelte, aber wirklich tiefsinnige Erklärung dieses räthselhaften Spruches (§. 27). Aber thut man von allen solchen Auslassungen die theosophische Zuthat, die Mysterien der Geburt, den Reiz der wunderlichen Darstellung weg und hält sich blos an das, was Böhme als zuständliche Kennzeichen eines wahren Gotteskindes benennt, so erschrickt man fast vor der Dürftigkeit und Hinfälligkeit dieser Zeichen. Ja, sie erinnern wiederum an alles dasjenige, was die Alchymisten von ihren Jüngern verlangen, wenn ihnen nicht der Schatz und Segen der „güldinen Kunst“ zum Unsegen gereichen solle. Es ist die Forderung einer Liebe zu Gott, die sich in Liebe, Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit gegen den Nächsten oder in Uneigennützigkeit, freilich in niedererm Sinne, als im Sinne Böhme's, erweisen soll. Aber auch höher oder in Böhme's Sinn gefaßt, wie soll denn unsere Liebe, unsere Barmherzigkeit, unsere sogenannte Heiligkeit uns zur Gewißheit über unsern Kindesstand vor Gott verhelfen? Rationalistisch genommen, ließe sich dies alles erklären; daß aber Böhme aus seinen Tiefen heraus zu solchen für ein Kind der deutschen Reformation unfaßbaren Schlüssen oder besser Intuitionen kommt, das ist ein bedenkliches Zeichen. Allein wir können es ganz kurz so bezeichnen: Er strich den Christus **für uns**, und ließ nur den Christus **in uns** stehen. Und zwar das eine wie das andere unter falscher Bestimmung sowohl der Ebenbildlichkeit und Unebenbildlichkeit des Menschen, wie der Redintegration seines Verhältnisses zu Gott. Wie in Gott selbst eine Art Naturproceß von ewiger Ueberwindung des Grimms durch Liebe verlegt wurde, so wurde

auch die Erlösung zeitlich in die Wirkungsweise einer göttlichen Naturmacht innerhalb des geschaffenen und gefallenen Menschengeschlechts verwandelt, welche der Wille des Menschen entbinden und so die Rückkehr des Ausgeflossenen in seine ursprüngliche matrix vollziehen sollte. Dies aber konnte nicht ohne wesentliche Verletzung der ethischen Momente in dem Begriffe Gottes sowohl als des Menschen und ihrer beiderseitigen Beziehungen zu einander geschehen. Und vollends das Wort oder den „Buchstaben" der Schrift mit solchen Vorstellungen vereinigen zu wollen, dies war nur auf dem Weg jener gewaltsamen Verrenkungen möglich, wie sie uns bei Böhme's Schriftbehandlung in den verschiedensten Formen entgegentreten.

Mit Vorstehendem habe ich Alles eher beabsichtigt, als einen vollständigen Ueberblick über die Gesammtheit der Böhme'schen Anschauungen geben zu wollen. Mir lag nur einerseits daran, jene Hauptmomente hervorzuheben, an welchen sich der Zusammenhang mit der alchymistischen Tradition nachweisen läßt, und andererseits zu zeigen, von welchem Einfluß dies auf seine christliche Denkweise war, und in welchem Verhältniß diese zu der dem Schriftwort entnommenen christlich-kirchlichen Erkenntniß stehe. Denn in Bezug auf den letzten Punkt genügt es nicht, von Böhme selbst zu hören, daß er diese in den wesentlichsten Momenten bekämpfe. Denn man könnte diese Bekämpfung, wie schon Eingangs angedeutet, entweder für bloßes Mißverständniß halten, oder sie nur der scholastischen Behandlung der Lehre entgegengesetzt denken. Beides ist aber nicht der Fall. Die Principien der Anschauungen Böhme's stehen im direktesten Widerspruch mit den Grundprincipien jener Glaubenserkenntniß, wie sie Luther in der deutschen Reformation geltend machte. Ueber dieses Verhältniß soll und darf man sich nicht täuschen. Wer das noch nicht wüßte, der könnte es schon an der Entwicklungsgeschichte Jener lernen, welche wie Gichtel und die Gichtelianer zwar weniger

spekulativ, aber desto mehr praktisch aus den Anschauungen Böhme's die vollen Consequenzen richtig zogen[1]).

In der Natur dieser meiner Hauptaufgabe lag es auch, daß ich mich mehr den Schatten- als den Lichtseiten der Böhme'schen Schriften zuwenden mußte. Aber ich habe schon früher ausdrücklich bemerkt, daß seine Verirrungen einen Kern ächt christlicher Sinnesweise nicht zu tödten vermochten. Man wird das inne, wenn man z. B. seine zwei Büchlein von der wahren Buße, mehr noch, wenn man seine Schrift vom heiligen Gebet, die in ihr gegebene Anleitung zum Beten und einige der ebendaselbst niedergelegten Gebete liest. Zwar stößt man auch in den letzten, und noch häufiger in den zwei erstgenannten Büchlein auf Worte und Ausdrucksweisen theosophischer Eigenerfindung, welche einem einfältigen Christenmenschen sehr überflüssig, ja störend erscheinen. Aber ein Theil der Gebete selbst ist wirklich so schlicht und innig, daß man sich heute noch daran erbauen kann. Ja, gerade der Contrast dieses Gebetsringens mit den Verstiegenheiten seiner Speculation ist es, was mich bei der Betrachtung des Gesammtbildes von Böhme immer mit dem Reiz und Antheil eines tragischen Eindrucks erfüllt hat. Und gerade, weil dem so ist, glaubte ich dieses Bekenntniß den vorangehenden Erörterungen beifügen zu sollen. Man soll nicht meinen, daß mir daran gelegen wäre, blos die Kehrseite des Bildes hervorzuheben. Aber daran lag mir, den verschiedenartig falsch gemahlten Bildern Böhme's so viel als in der Kürze möglich ein Bild des wirklichen Böhme entgegenzuhalten. Diejenigen, welche in ihm blos einen „Narren" erblickten, gingen eben so irre, als Jene, welche sich vor seinen Mysterien wie vor göttlichen Offenbarungen beugten. Aber, wenn man einen leibhaftigen Menschen nach seinen geschichtlichen Wirkungen verstehen will, so muß man ihn mahlen, wie er wirklich war, aber nicht so, daß man schließlich nicht begreifen kann, warum ein und derselbe Mensch Gegenstand sowohl berechtigten Lächelns als berechtigter Verwunde-

[1]) Vgl. den Anhang: J. G. Gichtel's Leben und Irrthümer.

rung werden konnte. Denn er ist des Verwunderns werth selbst da, wo er Einem manchmal ganz unleidlich wird. Ich denke hiebei weniger an die widerwärtige alchymistische Terminologie, welche mir wenigstens so und so oft wie eine Kinderklapper für speculativ Unmündige vorkommt. Mir schwebt vielmehr jene Monotonie vor, mit welcher er für die verschiedenartigsten Fragen und Räthsel christlicher Forschung und Erkenntniß den Schlüssel immer und immer wieder in denselben Formeln seiner drei Principien darbieten zu können meint[1]). Woher es denn auch kommt, daß man kaum ohne Uebertreibung sagen kann: Wer eine der Böhme'schen größern Schriften aufmerksam gelesen hat, der habe sie alle gelesen. Und gleichwohl ist es des Verwunderns werth, mit welcher Consequenz und Scharfsinnigkeit dieser ungeschulte Mann Himmel und Hölle, Gott und Mensch, Geist und Natur, Zeit und Ewigkeit von dem einen Centralpunkt aus, den er gefunden zu haben meint, sich und Andern zu construiren und zurechtzulegen unternimmt. Leute, wie der Ehren-Primarius Gregor Richter hatten freilich blos für „den Schuster und das Schusterpech" Geruch und Verständniß.

---

[1]) Zum Beleg, in welcher fast unglaublichen Weise J. Böhme für die Lösung der allerverschiedensten Fragen seine drei Principien Sulphur, Sal, Mercurius bei der Hand hatte, diene nur folgendes Beispiel. Der verstorbenen Frau des Hans von Schellendorf, eines Edelmanns im Liegnitzischen, hatte der Wittwer ein steinernes Grabdenkmal mit ihrem Bildniß setzen lassen. Den Leuten kam es vor als dränge oft eine Näße aus den Augen des Bildes, wie wenn dasselbe geweint hätte. Böhme ward aufgefordert, dieses Phänomen zu erklären. Er hält die Erklärung zwar für schwer, bestimmt aber den Hergang als „eine Magische Be„wegniß" ausgehend „von dem Geiste, dessen Bildniß in dem Steine „ausgehauen und abgemodelt worden". Um nun zu begreifen, wie ein Geist an einem Stein eine solche „magische Bewegniß" wirken könne, muß der Stein selbst in „einem Geistlichen und einem Leiblichen", oder in „einer „himmlischen und einer irdischen Eigenschaft eingeschlossen stehen". Dies aber ist der Fall, weil auch der Stein „in dreien Dingen, in Sal, Sulphur und „Mercurius steht". (!) — Den weiteren Aberwitz möge man in Böhme's 22. theosophischem Sendschreiben an H. v. S. vom 1. Januar 1622 nachlesen.

Doch selbst gegen diesen möchte ich wenigstens nach einer Seite hin nicht so ganz unbillig sein. Denn daß Böhme's Speculation mit dem Glauben und dem Bekenntniß seiner Kirche unvereinbar sei, das wußte Richter zwar mehr injuriös zu behaupten, als richtig nachzuweisen, aber er fühlte es nicht mit Unrecht heraus. Und was die Böhme'sche Sanftmuth und Demuth betrifft, so konnte ihm diese aus Böhme's Anspielungen auf die theologischen Mastsäue und das Hurenwesen in Babel doch wohl kaum so recht empfindbar und eindringlich werden. Man wird deßhalb gut thun, lieber bei Beiden etwas zuzudecken, als blos von jener Gemeinheit Richters zu reden, von deren Art bei Böhme sich allerdings nichts findet. Denn die Antwort Böhme's auf Richter's schmutziges Pasquill von 1624 fiel zwar verdientermaßen spitzig, jedoch auch nicht in allen Punkten so aus, daß nicht etliche ordinäre Recriminationen mit untergelaufen wären. Dagegen thut es einem, welcher Antheil an Böhme nimmt und sich der von ihm erlittenen Mißhandlungen in Görlitz mit Unmuth erinnert, aufrichtig wohl, daß der aus Görlitz 1624 Vertriebene noch in diesem Jahre seines Todes von den „grimmigen Orthodoxen" in Dresden so schonende Behandlung erfuhr. Ein unfreiwilliges Verdienst dabei mag freilich auch das gemeine Verfahren des Görlitzer Primarius selbst gehabt haben. Aus dieser Zeit des Aufenthalts in Dresden besitzen wir noch vier Briefe Böhme's vom 15. Mai bis zum 13. Juni 1624. Nicht nur rühmt er da die freundliche Begegnung, welche ihm von den weltlichen Herren am Hofe, wie dem Kaiserl. Churfürstl. Rath Joachim von Loß, dem Hausmarschall, dem Oberststallmeister, dem obersten Kämmerer und Anderen, die er nicht nennt, widerfahren sei, sondern er ist auch mit dem Dresdner Superintendenten Aegidius Strauch, der „seine Schriften liebe", mit dem Doctor und Oberhofprediger Hoë von Hoënegg, welche beide „jetzt auch die neue Geburt und den innern Menschen „selber lehrten", höchlich zufrieden, und sieht in seinem letzten Brief vom 13. Juni dem Gespräch, das er am nächsten Sonntag mit dem Superintendenten Strauch abhalten solle, getrost entgegen. Nach

einem spätern Bericht des Dr. med. Cornel. Weißner in Breslau vom 21. Febr. 1651 hätten neben andern schon Genannten dem Colloquium sogar keine geringeren Theologen, als die berühmten Doctoren Meißner, Balduin, Gerhard und Leyser beigewohnt, welche zwar, weil sie den Mann nicht recht verstehen können, „bis er sich hinfüro klärer vernehmen lasse", sich eines bestimmten Urtheils enthalten, aber auch, wie Meißner und Gerhard erklärt haben sollen, daß sie nicht dazu beitragen möchten, den Mann, den sie nicht begriffen, zu verurtheilen[1]). Wobei bemerkt werden müßte, daß Böhme's Schriften erst nach Gerhard's Tod gedruckt wurden. Thatsache aber ist, daß der Churfürst ihn in Gnaden entlassen, und den durch Rathsbeschluß aus Görlitz Vertriebenen angewiesen hat, sich wieder dorthin zu begeben. Sein Gegner Gregor Richter war bereits vor Böhme's Rückkunft und zwar am 14. August 1624 gestorben. Böhme selbst aber, auf dem Lande bei einem seiner adelichen Freunde in Schlesien erkrankt, ließ sich im November nach Görlitz bringen, woselbst er am 17. desselben Monats im Jahre 1624 eines sanften Todes, 49 Jahre alt, verblich. Einen ausführlichen Bericht über die letzten Lebensumstände Böhme's bis zu seinem Leichenbegängniß, datirt vom 21. November 1624, besitzen wir von der Hand seines Freundes, des Dr. med. Tobias Kober im Anhange zu Böhme's sämmtlichen Schriften. Ein Sohn aber seines Hauptgegners Richter war es, der als Handlungsbeflissener in Thorn Collectaneen aus Böhme's Schriften, unter bestimmte Rubriken geordnet, in acht Octavbänden (ohne Angabe des Jahres und des Druckorts, aber wahrscheinlich 1652 in Thorn, auf seine Kosten ge-

[1]) Ich vermuthe, daß sich aus den angeblichen, später bekannt gegebenen, zwar nicht billigenden, aber zurückhaltenden Aeußerungen Meißner's und Gerhard's die Sage von deren Anwesenheit bei dem Colloquium in Dresden gebildet habe. Böhme selbst nennt nur Hoë und Strauch. Die ganze Existenz dieses Colloquiums ist mit Recht schon von Calov in seinem Anti-Böhmius praef. und von Erasmus Francisci bezweifelt worden. S. dessen Gegenstral der Morgenröthe. Nürnb. 1685. S. 723 fgg.

druckt) herausgab. So erwuchs dem Gekränkten aus dem Fleisch und Bein seines Hauptfeindes selbst eine Art von Ehrenretter. Ich aber habe dieser bekannten äußern Lebensumstände blos deshalb kurz gedenken wollen, weil sie gewissermaßen den versöhnenden Schluß der Betrachtung bilden, welche, wie in den Eingangsworten gesagt, nicht blos dem Theosophen Böhme, sondern auch ihm als Menschen und Christen gelten sollte.

Warum ich es aber nicht für überflüssig hielt, mir dieses Thema zu wählen, darüber möchte ich zum Schlusse auch noch einige Worte verlieren. Es ist nicht blos das geschichtliche Interesse im Allgemeinen, welches mich zu diesem Versuche bewog, die Eigenart Böhme's näher zu beleuchten. Von diesem Interesse aus könnte es mir genügen, zu zeigen, daß solche Parallelen, wie sie zu Böhme's Zeit schon Abraham von Frankenberg zwischen Böhme und Tauler oder Ruysbroech oder Heinrich Harphius zog, oder die Art wie Spätere die „Imaginationen" Böhme's unter die Kategorien der speculativen Dialektik brachten, der Frage viel mehr Dunkel, als Licht verliehen. Denn was die älteren Mystiker betrifft, so möchte ich bei deren Vergleich mit Böhme das Wort des alten alchymistischen Lexikographen Ruland wiederholen: Man muß den Mercurius in genere von dem Mercurius in specie unterscheiden. Denn bei aller inneren Wahlverwandtschaft läßt sich eben die species Böhme aus dem genus jener von Frankenberg noch ohnedies nicht geschickt zusammengestellten drei Mystiker nicht im Mindesten erklären. Und während bei einem Originalvirtuosen, wie dem alten Meister Eckhart, die Sprache aus dem tiefen ureignen Born der Geistesbewegung quillt, macht uns bei Böhme schon die Ausdrucksweise darauf aufmerksam, daß sein Waffenzeug aus Rüstkammern stammt, welche nicht der theologischen Mystik als solcher angehören. Und wenn ich auch nicht leugnen will, daß die speculative Dialektik einer spätern Zeit gar Manches von Böhme geborgt hat, so hat sie es nicht gethan, ohne seine Gedanken umzumodeln, so daß man viel eher die spätern Geburten aus Böhme, als ihn aus der Gedankenoperation der Spä-

tern erklären und näher bestimmen kann. Ganz anders verhält es sich mit dem Vorläufer Paracelsus und seinem Nachfolger J. Böhme. Wenn man den Zweiten richtig verstehen will, so kann man nicht an dem Ersten vorübergehen. Denn da erschließt sich uns eine wirkliche, nicht blos erdachte, geschichtliche Wurzel, und eine Wesens- und Formverwandtschaft, welche, um wieder alchymistisch zu reden, zugleich die wahrnehmbare „Gradation" der aus- und ineinander gebärenden Elementargestalten oder Quellgeister einer greiflichen Zeitströmung erkennen läßt. Indessen habe ich, wie gesagt, nicht blos ein geschichtliches Interesse gehabt, den richtigen Standpunkt zur Erklärung und zum Verständniß Böhme's genauer zu bezeichnen. Vielmehr schien mir eine erneute Behandlung dieser Frage auch aus Erwägungen wünschenswerth, welche mit dem Verständniß Böhme's an sich außer allem Zusammenhang stehen, wohl aber in Erscheinungen der Gegenwart ihren Grund und Anlaß haben. So ist es z. B. eine weitverbreitete Meinung, daß jene Gegnerschaft, wie sie sich jetzt zwischen Naturforschung und christlicher oder theologischer Schrifterkenntniß mit besonderer Ostentation bemerkbar macht, lediglich eine Folge der neueren Fortschritte der Naturwissenschaft und der durch sie gewonnenen Resultate exakter Forschung sei. Dies ist nun, das gegnerische Verhältniß im Allgemeinen betrachtet, insofern geschichtlich unrichtig, als diese Gegnerschaft viel älteren Datums ist. Nur trat sie früher sehr versteckt und vorsichtig auf. Dies namentlich zu der Zeit, wo man noch die mit weltlichen Machtmitteln ausgerüstete Kirche zu fürchten hatte. Aber auch sonst wollte man sich, wenn nicht aus Furcht, doch aus einer gewissen Scheu der Pietät nicht in offenen Widerspruch setzen. Man bediente sich deshalb gewisser Kautelen wie z. B. wenn man sich in Schriften der Alchymisten oder alchymistischen Theosophen auf Erörterungen über das Wesen der menschlichen Seele einließ. Man sagte da, es solle dies nur eine naturkundige, nicht eine theologische Begriffsbestimmung (definitio physica, non theologica) der Seele sein. In solcher Weise fand man sich auch mit der Schrift selbst ab. Moses — so sagt Paracelsus, wie wir früher gehört

haben — Moses hat nur theologisch geschrieben; ich aber, Paracelsus, schreibe als Physicus, und so ist's kein Wunder, daß ich etwas ganz Anderes sage, als Jener. Nun wird man aber nicht behaupten wollen, daß dasjenige, was der um die Arzneimittellehre als „Jatrochemiker" oder „Chymiatrorum princeps", wie ihn Angelus Sala im 17. Jahrhundert nannte, wirklich sehr verdiente Paracelsus aus seiner „proba" und Experienz im Gegensatz zu Moses z. B. über die Beschaffenheit des ersten Menschen lehrt, ein Resultat exakter Naturforschung gewesen sei. Es war eine Hypothese, bei welcher er die Schriftaussagen über die Wirkungen des Falles theilweise für sich zu haben meinen konnte, während er gegen sich hatte, was die Schrift über die Beschaffenheit des ersten Menschen als Wirkung schöpferischer Gottesthat aussagt. Die Wurzeln aber der Hypothese lagen ganz wo anders als in der Schrift oder in den Resultaten der damaligen Naturerkenntniß. Wie denn auch die heutigen Naturforscher sich schwerlich auf Paracelsus als wissenschaftlichen Gewährsmann dafür berufen werden, daß das Menschengeschlecht von mehr denn Einem Adam abstamme. Und gleichwohl hatte schon dieser es im Hinblick auf die Bewohner der neuentdeckten Inseln der transatlantischen Welt behauptet. Jetzt freilich wissen wir, daß bei Paracelsus die Hypothese nur eine Frucht der Unwissenheit oder des Unvermögens war, sich erklären zu können, wie denn Menschen der alten Welt über das große Wasser hinüber hätten auf jene Inseln gelangen können. Gleichwohl hieß dies auch damals, als Naturkundiger (physicus) auf Grund von „proba" und Experienz argumentiren. — War denn nun aber die Empfindung, daß man auf beiden Gebieten, dem Gebiet der christlich-religiösen Erkenntniß und dem der Naturforschung, mittelst specifisch verschiedener Geistesoperationen zur Erkenntniß komme, ein schlechthin unrichtiges? Damals so wenig, als heutigen Tages. Aber damals wie heute formulirte man die Verschiedenheit falsch als Gegensatz von Glauben und Wissen. Damals wie heute verwechselte man auf beiden Seiten das, was als Basis der zu gewinnenden Erkenntniß feststehe, mit der Sicherheit und Richtigkeit der aus ihr abge-

leiteten Erkenntniß und den Kriterien der zulässigen Ableitungsart. Damals wie heute warf man die erfahrungsmäßige, wirkliche Erkenntniß und die zu ihrer Formulirung erforderlichen präsumtiven Annahmen oder Hypothesen durcheinander. Damals wie heute unterschied man auf beiden Seiten nicht eine dem beiderseitigen Erkenntnißgebiet eigene, für die erfahrungsmäßige Erkenntniß unzugängliche transcendente Seite von derjenigen, welche dem erfahrungsmäßigen Erkennen wirklich zugänglich ist und bleibt. Damals wie heute wollte die eine wie die andere Seite die ihrem Gebiet eigenthümliche Erfahrungsmäßigkeit für die ausschließliche Vermittlung sicherer und unanfechtbarer Erkenntniß ausgeben, als ob für die Thatsachen der sinnenfälligen Welt und für die Thatsachen der geistigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch ein und dieselbe Art der Erfahrung auch nur gedacht werden könnte. Consequenter Weise hätten die Theologen das Sinnenfällige und dessen Erkenntniß für Täuschung, die physici aber das religiöse Erkennen überhaupt für Wahn erklären müssen, und die Geschichte alter und neuer Zeit zeigt, daß es auch dahin gekommen ist. Der Unterschied zwischen heute und damals d. h. der Zeit der Paracelse und Böhme und jetzt besteht nur darin, daß die exakte Naturforschung mit demjenigen, was diese Männer aus dem Buche der Natur oder als Naturkundige über Kosmogonie und irdische Naturbeschaffenheit lehrten, gar nichts zu thun hat, sondern daß diese Lehren, wenn man sie nicht Phantasmen nennen will, reine Hypothesen waren. Eine Gleiche, nicht mit der heutigen Naturforschung, aber mit so manchem Naturforscher von heute, besteht jedoch immer noch darin, daß man Hypothesen, wie man deren zum systematischen Zusammenfassen vereinzelter experimentaler Wahrnehmungen bedarf, selbst für Resultate exakter erfahrungsmäßiger Erkenntniß ausgibt. Und diesem Gebahren tritt auch heute noch die Theologie oder Schrifterkenntniß übel entgegen, wenn sie nicht dasjenige, was die Schrift sagt und den Zweck, wozu sie es gesagt hat, von den Folgerungen unterscheidet, welche die Theologie oft richtig, oft unrichtig und sehr häufig zu ganz andern Zwecken aus der Schrift

zieht, als wozu das Schriftwort an Ort und Stelle selbst geschrieben steht. Nur dient, wie gesagt, der Fortschritt der heutigen Naturwissenschaft nicht dazu zu erklären, warum denn schon längst vorher ein Zwiespalt zwischen Natur- und Schriftkundigen bestand. Und zu wissen, daß er bestand und wie er bestand, ist bei aller Ungleichheit der Dinge zur Zeit eines Paracelsus und Böhme verglichen mit der Jetztzeit auch für das Verständniß der Gegenwart, wie mir däucht, nicht ohne Belang und Wichtigkeit. Denn selbst bei aller Beschränktheit eines Primarius Richter zwingt es uns jetzt nur ein Lächeln ab, wenn ihm Böhme in seiner Gegenschrift vorhält, daß er nichts von den Geheimnissen der Natur verstehe. Wie war denn das beschaffen, was Böhme von ihren Geheimnissen wirklich verstand? Meines Bedünkens verstanden Geister wie Keppler und Newton wirklich etwas davon, und sie befanden sich gleichwohl mit der christlichen Erkenntniß ihrer Kirche in vollem Einklang.

Dagegen ist es eine ganz andere, wenn auch nicht häufige, Wahrnehmung aus neuerer Zeit, welche wiederholt meine Aufmerksamkeit auf Böhme's Schriften gelenkt hat. Es kommt nämlich hie und da vor, daß sich in theologischen Auseinandersetzungen ein Gebrauch von Böhme'schen „formulae" so gemacht findet, wie etwa ein Maler Effekts halber aus einem Farbentopf grelle Lichter aufsetzt, welche zum sonstigen Colorit des Gemäldes nicht im Mindesten passen. Man streut da etwas von „Turba", von „Sophia", von dunkelm Grund in Gott, von Gottes Leiblichkeit u. dgl. ein, was freilich, näher betrachtet, meistens einen ganz andern Sinn, als bei Böhme zu haben pflegt, gleichwohl aber einen spekulativen Geruch à la Böhme verbreiten soll. Mir scheint nun sehr wünschenswerth, daß man dergleichen unterlasse. Denn wenn einem ganzen Menschen solch halbes Anbequemen, das schließlich auf eine Täuschung hinausläuft, in der Seele zuwider ist, so geht eine solche Procedur nun vollends bei J. Böhme gar nicht. Denn mag man nun seine „Imagination" gut heißen oder nicht, so steht wenigstens so viel

fest, daß das ihm Eigenthümliche alles aus einem Guß ist. Will man nun das, was Böhme's ist, sich aneignen, so kann man das nicht loth- oder quentchenweise thun. Denn wenn von irgend Einem, so gilt in Bezug auf Böhme: **Entweder ganz oder gar nicht.** Die ihm abgeborgten Farbenklexchen aber werden dem Kundigen zu reinen Karikaturen, welche auf fremdem Grund und Boden vollends wie fabelhafte Irrlichter tanzen, aber alles eher als klares Licht verbreiten. Und so wollte ich denn an meinem Theile wenigstens dazu beitragen, daß man sich nicht mehr zu solchen Verwendungen Böhme's reizen lasse, indem man seinen Worten Gedanken unterlegt, die er gar nicht gehabt hat, wodurch allein es möglich wird, ganz heterogene Anschauungen in Böhme'sche formulae als in eine ihnen zustehende Livree zu kleiden.

Wollte man aber das Gesagte so verstehen, als hätte ich diese kleine Schrift als eine Warntafel zunächst oder vorzugsweise für die Gegenwart geschrieben, so wäre dies wiederum ein Irrthum. Denn meine Meinung ist wenigstens ganz und gar nicht die, daß Böhme's Schriften für das Geschlecht dieser Tage eine besondere und gefährliche Anziehungskraft besäßen oder demnächst erlangen würden. Ich fürchte viel eher den vollen Anbruch der von Niebuhr einst geweissagten Barbarei, als eine Verirrung in Böhme'sche Tiefen und Abgründe. Denn die herrschende Richtung ist, bei allem Fortschritt des Wissens auf materiellem Gebiet, für alle höheren geistigen Fragen von einer so unsäglichen Abgestumpftheit, Plattheit und Geistesarmuth, daß es ihrer „Weisheit" sehr leicht werden wird, Böhme's grübelnde Gedanken als „Narrheit" abzufertigen. Also für jene Geister, deren Geistlosigkeit mit zu der „Signatur" unserer Gegenwart gehört, sind diese Bogen nicht geschrieben. Aber daß es so, wie jetzt, nicht bleiben wird, dafür haben wir bereits, freilich kaum weniger bedenkliche, Zeichen. Man wird der Plattheit und des Aufklärichts müde werden; ja ein Hunger nach Mysterien, wenn auch in Gestalt eines sehr ungesunden Appetits, hat sich selbst in Deutschland unter seltsamen Symptomen eingestellt. Ich denke zunächst an

jene Spiritisten-Conventikel neuesten Datums[1]), in welchen die Geister des Apostels Paulus und des Evangelisten Johannes so gefällig sind, sich einzustellen und Hinz wie Kunz mit Aufschlüssen über die Geheimnisse einer höheren Welt und über das rechte Verständniß der heiligen Schrift zu bedenken. So lang nun freilich diese äußerst bequeme und wohlfeile Quelle der Erleuchtung fließt und benützt wird, werden die sie frequentirenden Liebhaber sich noch weniger geneigt fühlen, sich an den Räthseln der Weisheit Böhme's zu zerarbeiten. Indessen die Zahl derselben ist nicht groß und wird klein bleiben, und die blasirte Menge der übrigen Aufgeklärten wird nur doppelt über die Narrheit dieser Schwärmer lachen. Aber auch bei diesem Lachen wird es nicht bleiben. Wenigstens ist die deutsche Art nicht darauf angelegt, auf die Länge bei bloßem Strohfutter sich wohl zu fühlen. Und wenn sie auch von ihrem Hungerstand aus nicht sofort zum Verlangen nach gesunden Speisen übergehen wird, so wird ihr doch über kurz oder lang das Kauen an Träbern verleidet sein, und sie wird Gelüsten nach Näschereien bekommen. Ob gerade nach Böhme, das weiß ich nicht, wohl aber nach verwandten Pikanterieen. Und wenn diese Uebergangszeit kommt, und die Hungrigen, welche die einfältige Wahrheit nicht kennen, etwa wieder mit dem Reiz mysteriöser Tiefsinnigkeiten geködert werden, da könnte vielleicht auch diese Schrift als ein Trau-Schau-Wem dienen und die Unbedachten vor Fußangeln warnen. Ich wenigstens will mit dem Geständniß schließen, daß wenn ich mich am Tage an Alchymisten, Paracelsus und Böhme müde gearbeitet hatte, ich mich am Abend hinsetzte, um mich an der Gabe des alten Wandsbecker Boten, Matthias Claudius, als an einem Becher frischen gesunden Wassers zu erquicken und zu stärken. Wollen die Leser nach überstandener Lectüre dieser meiner Schrift ein Gleiches thun, so habe ich an meinem Theile nicht das Mindeste dagegen zu erinnern.

---

[1]) S. das Leipziger „Daheim", Decemberheft 1869, über die Leipziger Spiritisten S. 199—202.

Nachtrag zu S. 21 und 40.

An den oben bezeichneten Orten war gelegentlich der „Rosenkreuzer" und „rosenkreuzerischer" Schriften zu gedenken. Die Untersuchung über das, was unter Rosenkreuzerei zu verstehen sei, ist meines Erachtens noch lange nicht zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Die Fragestellung, ob Rosenkreuzer überhaupt existirt haben, ist nach meiner Kenntniß der Dinge eine entschieden falsche. Man kann nur fragen, ob und seit wann sie etwa als geschlossene, organisirte Verbrüderung, als Orden, existirt haben. Die Alchymisten bildeten auch eine Art Verbrüderung, aber keine organisirte, geschlossene Gesellschaft, keinen Orden. Die Existenz der älteren Alchymisten ist aber ebenso gewiß, als die der späteren Rosenkreuzer. Ich will hiefür zunächst nur bemerken, daß ich den Verleger kennen möchte, der sein Geld auf ein in seiner Anlage so kostspieliges Werk, wie die S. 21 erwähnten „Lehren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert", 1788 bei Joh. Dan. Eckhardt in Altona erschienen, verwenden möchte, wenn er nicht auf sicheren Absatz bei Solchen rechnen konnte, welche als Sinnesverwandte oder Eingeweihte geneigt gewesen wären, sich eine so theuere, für gewöhnliche Menschenkinder ganz ungenießbare Schrift anzuschaffen. Gewiß ist nur, daß Rosenkreuzer nicht existirten, als sich Joh. Valentin Andreae im J. 1614 seine, wenn auch immerhin gut gemeinte, aber in meinen Augen und bei der damaligen Zeitrichtung verwerfliche Mystification mit seiner „Fama Fraternitatis oder Entdeckung der „Brüderschaft des löblichen Rosenkreuzes" erlaubte. Er mußte selbst noch inne werden, welche schlechte Früchte seine unbedachte Aussaat trug. Wenn Arnold in seiner Kirchen- und Ketzer-Geschichte die Existenz von Rosenkreuzern ganz in Abrede stellte und Alles auf die Mystification des „lutherischen Theologen" reducirte, so möchte

ich meinerseits annehmen, daß dieser Behauptung nicht blos eine unfreiwillige Täuschung zu Grunde liegt. Sei dem aber, wie ihm wolle, so ist und bleibt eine spätere Existenz von Rosenkreuzern, gleichviel ob förmlich organisirt, oder ob blos als geistesverwandte Verbrüderung, eine unbestreitbare Thatsache. Und zwar im Unterschied von den älteren Alchymisten als Richtungsverwandte von Paracelsus und J. Böhme. Eine Differenz der alchymistischen (resp. chemischen) Grundsätze zeigt sich z. B. schon in der an sich verrückten Ableitung der Benennung rosea crux von ros (Thau) und crux. Sie legten, was keinem älteren Alchymisten der stricten Schule zu Sinne gekommen wäre, dem wirklichen Thau (dem Himmelsthau) als Agens eine große Bedeutung und Wirksamkeit für die chemische (alchymistische) Operation bei. Für ihre Verwandtschaft mit J. Böhme will ich nur die Schrift Eines aus späterer Zeit nennen, welcher sich selbst als Rosenkreuzer bezeichnete. Es sind die von Herzog Ernst August[1]) von Sachsen-Weimar verfaßten, „zu dem höchsten alleinigen Jehovah gerichtete theosophische Herzens„andachten" u. s. w., deren Originalausgabe in nicht zahlreichen Exemplaren 1742 gedruckt und vom Herzog an Befreundete und Geistesverwandte verschenkt ward. Die Originalausgabe ist schon von außen an dem rothen, goldverzierten Maroquinband mit der herzoglichen Krone und Namenschiffre erkennbar. Ob bei der Abfassung oder Redaction dieser Schrift noch Andere mitgewirkt haben, ist gleichgültig. In den „Curiositäten der Vor- und Mitwelt" Bd. 9. S. 359 (Weimar 1821) wird ein Hofprediger Dr. Tr. genannt. Nach einer mir zugekommenen, wie es scheint verlässigeren, Notiz war ein Pfarrer Endrich in Osmannstedt bei Weimar dabei betheiligt. Wovon sich aber Jeder selbst überzeugen kann, das ist, daß die im II. Theil der Schrift S. 84 fgg. befindlichen „Betrachtungen vom „Kern und Quint-Essenz der wahren göttlichen Weisheit" nach Form und Inhalt ganz und gar auf der Theosophie J. Böhme's ruhen.

[1]) Gestorben 1748, Großvater des Herzogs Carl August.

Anhang.

J. G. Gichtel's Leben und Irrthümer.

Vorbemerkung.

Die Erwähnung Gichtel's auf Seite 153 dieser Schrift hat in mir zunächst den Gedanken an Beifügung dieses Anhangs angeregt. Es konnte mich nicht die Erwägung abhalten, daß der Wiederabdruck einer schon vor neununddreißig Jahren geschriebenen Abhandlung[1]) vielleicht prätentiös erscheine. Denn einmal ist seit dieser Zeit über Gichtel nichts geschrieben worden, worauf ich als auf eine eingehendere und umfassendere Darstellung verweisen könnte. Sodann war zwar bei jener Beschreibung der Irrthümer Gichtel's [illegible] Name Böhme's [illegible] zu erwähnen; aber ein näheres Eingehen [illegible] dessen „Theosophi[illegible]" schien damals nicht am Platze. Jetzt aber [illegible]pfängt durch die [illegible]gehende Untersuchung über Böhme auch [illegible] von diesem Mann[illegible] [illegible]stammende Richtung Gichtel's ein ge[illegible]eres Verständniß. [illegible]ner bewog mich zum Wiederabdruck auch [illegible] Nebenumstand, [illegible] [illegible] Handbüchern der Kirchengeschichte noch [illegible] auf diese mein[illegible] [illegible]aligen Aufsätze verwiesen wird. Allein, [illegible] wie sie in [illegible] [illegible]en Nummern jenes alten Jahrgangs der [illegible]en Zeitung [illegible] dürften sie verhältnißmäßig Wenigen zu[illegible] sein, w[illegible] [illegible] hier wiederabgedruckt nicht nur zugäng[illegible] [illegible], son[illegible] [illegible] dazu dienen, einzelne in dieser Schrift [illegible] [illegible] oder Urtheile näher zu illustriren oder

[1]) [illegible] Evang. Kirchenzeitung. Jahrg. 1831. Sept. u. [illegible] und 87.

Sonst war der Herzog der Meinung, daß jetzt die dritte Weltökonomie, nämlich die des heiligen Geistes oder das philadelphische Zeitalter, angebrochen sei, und zwar wegen der allgemeinen Neigung zu „Verbrüderungen", unter welchen er namentlich eine bereits bestehende „letzte große Brüder-Verbindung" hervorhebt. Nach der Schlußvignette der Schrift meint er die rosenkreuzerische. (Vgl. S. 130. 131 fg. 147). Uebrigens mag um diese Zeit schon der Uebergang von Rosenkreuzerei in die Freimaurerei, d. h. die Verschmelzung der Rosenkreuzer mit letztgenanntem Orden, sich vorbereitet oder begonnen haben.

Die an die Oeffentlichkeit gelangten vier alchymistischen Briefe des Herzogs aus den Jahren 1741 und 1744 sind zwar für ihn und eine gewisse Zeitrichtung sehr charakteristisch, geben aber über das Verhältniß der Rosenkreuzer zur älteren Alchymie keinen näheren Aufschluß (s. das Journal: Litteratur und Völkerkunde Bd. V. Nr. III. S. 258—268. Dessau 1784).

Diese und eine Reihe anderer und älterer Thatsachen hatte ich im Sinne, als ich S. 40 Anm. 1 bemerkte, man müsse bei aller Verwandtschaft zwischen Rosenkreuzern und älteren Alchymisten einen Unterschied „nicht blos hinsichtlich der chemischen Arbeit, sondern „auch in Bezug auf die theosophische Theorie" machen.

Anhang.

J. G. Gichtel's Leben und Irrthümer.

Vorbemerkung.

Die Erwähnung Gichtel's auf Seite 153 dieser Schrift hat in mir zunächst den Gedanken an Beifügung dieses Anhangs angeregt. Es konnte mich nicht die Erwägung abhalten, daß der Wiederabdruck einer schon vor neununddreißig Jahren geschriebenen Abhandlung[1]) vielleicht prätentiös erscheine. Denn einmal ist seit dieser Zeit über Gichtel nichts geschrieben worden, worauf ich als auf eine eingehendere und umfassendere Darstellung verweisen könnte. Sodann war zwar bei jener Beschreibung der Irrthümer Gichtel's der Name Böhme's mit zu erwähnen; aber ein näheres Eingehen auf dessen „Theosophie" schien damals nicht am Platze. Jetzt aber empfängt durch die vorausgehende Untersuchung über Böhme auch die von diesem Manne herstammende Richtung Gichtel's ein genaueres Verständniß. Ferner bewog mich zum Wiederabdruck auch der Nebenumstand, daß in Handbüchern der Kirchengeschichte noch jetzt auf diese meine damaligen Aufsätze verwiesen wird. Allein, verstreut wie sie in einzelnen Nummern jenes alten Jahrgangs der genannten Zeitung sind, dürften sie verhältnißmäßig Wenigen zugänglich sein, während sie hier wiederabgedruckt nicht nur zugänglicher werden, sondern auch dazu dienen, einzelne in dieser Schrift niedergelegte Behauptungen oder Urtheile näher zu illustriren oder

[1]) Erschienen in der Berliner Evang. Kirchenzeitung. Jahrg. 1831. Sept. u. Oct. Heft Nr. 77—78. 80. 82—85 und 87.

zu begründen. Endlich möchte ich auch nicht unerwähnt lassen, daß dieser Anhang nicht ein bloßer Abdruck jener Abhandlung ist. Zwar habe ich nicht Neues zugefügt, wohl aber ist Manches weggelassen, was entweder blos eine Nebenreflexion, veranlaßt durch Beziehungen der damaligen Zeit, war, oder was mehr dazu diente, den Lebensgang und die persönliche Art Gichtel's zu charakterisiren. Zu letztem rechne ich die Episoden der in Gichtel's spätere Jahre fallenden, verschiedenen Heirathsanträge und deren Ablehnung durch Gichtel, welche hier zu wiederholen mir nicht zweckdienlich schien. Dies die Gründe, welche mich zur Beifügung dieses Anhangs in der vorliegenden Gestalt veranlaßten.

Nur für Solche, welche sich bisher mit Gichtel oder mit J. Böhme nicht näher beschäftigt haben, möchte ich hier Einiges über die äußern Beziehungen des Ersten zum Zweiten vorausschicken. Daß diese Beziehungen keine persönlichen waren, ergibt sich schon aus dem Geburtsjahre Gichtel's. Denn seine Geburt fällt in das Jahr 1638, also in das vierzehnte Jahr nach Böhme's Tod im J. 1624. Am bekanntesten wurde wohl Gichtel's Stellung zu Böhme durch die in Amsterdam 1682 herausgekommene erste Gesammtausgabe der Böhme'schen Schriften, an deren Redaction Gichtel den wesentlichsten Antheil hatte. Die Bekanntschaft mit diesen Schriften machte er aber allmählich erst in Amsterdam, wohin er sich im Jahre 1668 begeben hatte. Dort in Amsterdam waren Böhme's Schriften schon seit Langem namentlich durch die Bemühungen Abraham Willemsson van Beyerland's verbreitet und bekannt, welcher vom Jahr 1634 bis 1642 eine ganze Reihe von etwa achtzehn Schriften Böhme's meistens in holländischer Uebersetzung hatte in den Druck gehen lassen. Ebenso waren in den Jahren von 1628 bis 1682 zu Amsterdam an dreißig Schriften Böhme's in deutscher Sprache und in Einzelausgaben, fast alle bei Heinr. Betke (oder Beets), einem eifrigen Anhänger Böhme's, in Druck erschienen. Genannter Betke starb 1708 in Hamburg achtzig Jahre alt.

Diese Thatsachen sollen nur zur Erklärung dienen, warum, von den früheren, höchst wechselvollen Geschicken Gichtel's ganz abgesehen, es äußerlich dazu kam, daß er erst später und gerade in Amsterdam zur Bekanntschaft mit Böhme's Schriften gelangte. Wie und woher schon viel früher eine mit Böhme wahlverwandte Richtung sich bei Gichtel entwickelt habe, das ist in den nachfolgenden Blättern zu lesen.

Seit Reinbeck und seiner Lebensgeschichte Gichtel's, seit Kindervater's und Reinhard's Schriften über ihn und seine Anhänger sind der Urtheile viele und gar sehr verschiedene über diesen Mann gefällt worden. Parteilichem Hasse und parteilicher Liebe konnte man lange Zeit den Grund des Widerspruchs beimessen. Jetzt, wo das Interesse an der Partei und ihrer Bekämpfung oder Vertheidigung sehr aufgehört hat, könnte der Widerspruch der Urtheile zum Mindesten nicht mehr parteilicher Befangenheit, sondern allein einer Verschiedenheit leidenschaftsloser Ansicht zugeschrieben werden. Eine solche Ansicht über religiöse Dinge findet den unwandelbaren Maßstab ihrer Wahrheit in dem geoffenbarten Worte. Der Menschen Verkehrtheit kann zwar auch dieses sich selbst verkehren, und durch sie kann die Wahrheit für Einzelne aus diesem Zeitleben exilirt werden; sie können glauben, Wahrheit zu haben, und besitzen Irrthum. Damit aber hört der Maßstab nicht auf, Maßstab zu sein, so wenig als ein Stab krumm wird, weil sein Bild sich im Wasser bricht. Die Wahrheit wird zwar gemeistert, aber zuletzt richtet sie. Wer den Richter allein und unbedingt sucht und liebt, hat Grund, vor seinem Spruche sich nicht zu fürchten.

Die Person, deren Lebensgang wir hier betrachten, ist wichtig, nicht weil sie viele oder wenige Anhänger hat, sondern weil sie ein Bild einer ganzen Richtung ist, und überdies ein abschreckendes Bild. Wichtiger noch ist sie, weil man dies Bild schön gefunden

hat. Die Briefe Gichtel's und seine Biographie, der Ausgabe von 1722 vorgedruckt, die Hauptquelle, aus welcher nähere Angaben zu schöpfen sind, liegen in demselben Exemplar vor uns, das einst Gichtel's zweiter Biograph, der selige Kanne, benützte. Wir können aber nicht sagen, daß er treu copirt habe, und eine genaue Vergleichung wird das Jedem erweisen. Wir wollen uns also an die Quellen halten und nach ihnen möglichst wörtlich berichten.

1. Gichtel's Kinder- und Jünglingsjahre.

Johann Georg Gichtel ward geboren zu Regensburg den 4. oder 14. Mai des Jahres 1638. Er stammte aus einer guten und reichen Familie evangelischer Confession; denn sein Vater war Rathsverwandter und zwar Steuerherr daselbst, von Stadt und Rath geliebt und geachtet. War er ja auch einer von denen, die bei des Kaisers Ferdinand III. Einzug in Regensburg den Thronhimmel über ihm trugen, und des Kaisers gnädiges Wort, das er zu dem Steuerherrn sprach, blieb gar wohl im Gedächtnisse der Seinigen, wie auch seines Sohnes, dessen Biograph es anzumerken nicht vergaß. Aber der Auszeichnung gleich kam auch des alten Gichtel's Gewissenhaftigkeit und Aufopferung. Denn wie er die öfter ihm angetragene Stelle des Stadtkämmerers oder Bürgermeisters beharrlich abschlug, weil er sich ein Gewissen machte, über Blut zu richten, so opferte er auch, als Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar von der Stadt eine bedeutende Summe Schutzgeld forderte, und der Rath in Verlegenheit war, sein ganzes Vermögen von 18,000 Rthlrn. dem dringenden augenblicklichen Bedürfnisse. Und es ward ihm dies nie und auf keine Weise, trotz mancher Versprechungen wieder erstattet, weshalb des jungen Gichtel's Geschwister in größter Armuth starben.

Unter dieses Vaters Augen (von der Mutter wissen wir wenig) wuchs nun der junge Gichtel auf. Daß sich frühe in ihm Empfänglichkeit sowohl für die strafende Stimme des Gewissens, als

auch für einen näheren Umgang mit Gott zeigte, geht aus einzelnen Zügen seines Kindeslebens hervor. So verleitete ihn manchmal seine Lust zum Malen, etwas Geld zum Ankauf der Farben zu nehmen. Aber allemal kam er selbst weinend zu den Eltern, und klagte ihnen, was er gethan habe. In seinem neunten Jahre, da er in der Schrift von Moses, David und anderen heiligen Männern gelesen hatte, daß sie mit Gott und Gott mit ihnen geredet, war er ebenfalls gar begierig nach solchem Gespräche mit Gott. Deswegen ging er manchmal, wenn nicht Schule war, allein oder mit einem kleinen armen Knaben seiner Bekanntschaft, halbe Tage lang auf dem Felde umher, oder sie setzten sich verborgen in eine Schanze, damit sie allein und entfernt von Menschen seien, und sahen nun auf zum Himmel und warteten, daß Gott mit ihnen spräche. Auch beteten sie oder sangen ein Lied, und sprach dann Gott immer noch nicht, so gingen sie betrübt nach Hause, und Gichtel holte seine Gebetbücher, und las zum offenen Fenster hinaus oder unter freiem Himmel, damit, wie er meinte, sein Lesen ungehindert zum Himmel aufsteige.

Sein armer kleiner Spielgefährte starb bald, und nun erstickte böse Gesellschaft seiner Schulkameraden diese zarten Regungen; doch vor groben Sünden, obschon sie ihm häufig im Beispiel Anderer vor Augen traten, bewahrte ihn die göttliche Gnade.

Ein dunkler Drang war in ihm aber geblieben, der ihn zu suchen trieb, was er nicht fand. Aus eigener Erfahrung und im Zusammenleben mit Anderen war ihm nun eine Erkenntniß der menschlichen Verderbniß aufgegangen. Was er von Verläugnung seiner selbst und der Nachfolge Christi gehört hatte, wollte er verwirklicht sehen. Er suchte sie schon damals zunächst in der äußeren Verläugnung irdischer Genüsse und Vortheile. Zwar hätte man glauben können, es sei dies mehr auf Rechnung einer ganz allgemeinen kindischen Abenteuerlichkeit zu schreiben. Aber der junge Gichtel scheint mit besonderer Eigenthümlichkeit so früh und in eigener Meinung Selbstverläugnung in solchem äußerlichen Werk

aufgesucht und geliebt zu haben. Daher kam es, daß er, unter Protestanten dieses nicht findend, heftige Neigung zum Klosterleben fühlte, und seiner Vaterstadt Klöster vielfach besuchte. Die reichen Bettelmönche sagten ihm freilich bald nicht zu, und der Guardianen einige, gegen die er seine Meinung frei geäußert zu haben scheint, riethen ihm zum Einsiedlerleben. Besser behagten ihm die Theatiner. Doch blieb es bei diesem Behagen, und er trat in keinen Orden, wie dies ihm seine Eltern auch wohl würden verwehrt haben.

Daß des Knaben aufgeregte Einbildungskraft auch von anderen Bildern nebenbei versucht wurde, deutet sein Biograph an. Undeutlich aber ist, ob seine Erzählung — die aus Gichtel's eigener Mittheilung floß — daß seit Gichtel's vierzehntem Jahre vier ganzer Jahre lang der Weltgeist ihm ein großes Rad in bunten Farben spielend vor die Seele führte, nur die Versuchung in theosophisch-bildlicher Sprache wiedergibt, oder ob wir in ihr schon eine Probe der krankhaften Gereiztheit finden, die oft im späten Leben dieses Mannes seltsame Visionen in ihm erzeugte.

Indessen nahmen seine Studien auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt einen raschen Fortgang. Sein Gedächtniß war groß. Ueberlas er eine Octavseite nur einmal, so konnte er sie ohne Anstoß hersagen. Schon auf der Schule nannte er die griechische Sprache seine Muttersprache, Hebräisch, Syrisch, Arabisch seine Geschwister; denn auf orientalische Sprachen hatte er sich vorzugsweise gelegt, Französisch hingegen konnte er nicht schreiben, obwohl er es zu übersetzen vermochte. Große Zuneigung hatte er zur Musik, fand aber nicht gehörige Anleitung; auch versuchte er sich in Mathematik, Arithmetik und Astronomie mit großer Lust, und beschäftigte sich mit der letzteren noch in späteren Jahren; über geschichtlichen Büchern aber saß er oft ganze Nächte. Zudem ging er fleißig in Predigten und zeichnete sie sich auch auf. Trotzdem bestimmte ihn sein Vater für Erlernung der Apothekerkunst, und da der Sohn sich gehorsam bezeigte, so war er daran, nach Augsburg in die Lehre zu gehen, als die unerwartete Nachricht vom Tode des Apothekers,

mit welchem sein Vater unterhandelt hatte, das Ganze rückgängig machte. Jetzt ward ihm erlaubt, die Universität in Straßburg zu beziehen, und obschon der Vater, vermuthlich wegen seiner erschöpften Vermögensumstände, ihm keinen Heller Geld mitgeben konnte, hüpfte der Sohn vor Freuden über das unerwartete Glück, und begehrte nichts als des Vaters Erlaubniß und Segen. Dort nun in Straßburg suchte er sich seinen Unterhalt mit Unterrichtgeben zu verschaffen, und Gott segnete sein Bemühen, daß er ohne sonderliche Ueberlast seinen wöchentlichen Tisch und die Wohnung, die er bei einem alten, frommen Magister hatte, bezahlen konnte. Er studirte nun Philosophie und Theologie, wofür ihn seine Neigung bestimmte, und übte sich mit Disputationen in der Polemik. Seine Lehrer waren Dr. Johann Schmidt[1]), unter dessen Leitung oft Disputationen über die Gnadenwahl gehalten wurden, welchen Gichtel fleißig beiwohnte, ohne sonderliche Frucht aus diesen Distinctionen zu fühlen. Bei Böckler[2]) hörte er über die Theologie der Heiden,

[1]) Joh. Schmidt, aus Bautzen gebürtig (geb. 1594), hatte nach einem Leben voll Dürftigkeit und Entbehrung sich in Straßburg zu ansehnlichen Würden und Aemtern emporgeschwungen. Die scholastische Manier der damaligen Orthodoxie war aber leider auch ihm eigen. Außer Predigten und Disputationen besitzen wir ein einziges polemisches Buch von ihm gegen die Calvinianer. Daher auch seine häufigen Disputationen über die Gnadenwahl, in denen Gichtel so wenig Erquickung fand. Daß er aber bei seinen Zeitgenossen sehr in Ansehen stand, bezeugt die Gedächtnißrede des Dr. J. Rudolph Salzmann auf ihn, vgl. Spitzel. templ. honor. reser. p. 251, Witte mem. theol. p. 1266, die biblioth. Schrader. t. 1. c. 3 u. A.

[2]) Joh. Heinr. Böckler aus Kronheim in Franken, ein Schüler Joh. Schmidt's, hatte damals großen Ruhm. Die Königin Christine von Schweden rief ihn nach Upsala, ernannte ihn nach einem Jahre zum Historiographen, worauf er nach Stockholm kam. Auch als er aus Liebe zum Vaterlande um seine Entlassung bat, bezeigte sie ihm ihre Gewogenheit durch einen jährlichen Gehalt von 800 Rthlr. In Straßburg verliehen sie ihm alsbald die Professur der Geschichte, und später gaben ihm Kaiser Leopold sowohl als König Ludwig XIV. freigebige Beweise ihres Wohlwollens. Seine Schriften sind verzeichnet in Witte memor. philosoph. P. II. p. 563 und in Fecht's Vorrede zu Böckler's allgemeiner Geschichte der vier ersten Jahrhunderte nach Christus. Er starb im Jahre 1672.

woraus er vielen Nutzen in Bezug auf historische Kenntniß gezogen zu haben gesteht, und bei dem damals jungen Candidaten Phil. Jak. Spener genealogische Collegien. Aber als er so mitten im Studium der Theologie war, starb sein Vater, und seine Vormünder geboten ihm, daß er sich, um der Stadt besser nützen zu können, zur Jurisprudenz wenden solle, was er auch willig that.

So verfloß seine Studienzeit, über die es uns leider an näheren Aufschlüssen ganz fehlt. Nach ihrer Beendigung hätte er als Hofmeister den Prinzen von Baden-Durlach auf einer Reise nach Paris u. s. w. begleiten können; aber der Wille seiner Vormünder gebot ihm, nach Speyer zum Reichskammergerichte zu gehen, und er gehorsamte auch hier willig, obwohl er abermals wieder ohne die geringste Unterstützung an Geld eine neue ungewisse Laufbahn antreten mußte. Doch fand er dort freundliche Aufnahme und Unterstützung bei einer Anverwandten von ihm, einer Wittwe. Seine Abneigung gegen die Ehe aber bewog ihn, diese Verhältnisse abzubrechen, als er die Absicht der Wittwe gewahrte, ihm ihre Tochter zu geben und ihn als Sohn anzunehmen. Nun kam er zu einem berühmten alten Advocaten, der, erblindet durch übermäßige Arbeit, schon lange einen tüchtigen Gehülfen gesucht hatte, was ihm aber bis jetzt nicht gelungen war, obschon er, da man es für ein Glück hielt, bei einem so erfahrenen Juristen Beschäftigung und Anleitung zu finden, genug Zulauf gehabt hatte. Denn die häßliche Sitte der Ehrentrünke[1]), von welcher seine jungen Practikanten durch ihres Herrn vielverzweigte Geschäfte oft versucht wurden, hatte sie noch alle zur Völlerei verleitet und sie waren unbrauchbar geworden. Die Mäßigkeit und die feste Weise Gichtel's, mit der er gegen die Sitte ohne Trunk bei gegebener Gelegenheit sich verabschiedete, brachte ihm anfangs Spott, nachher

[1]) Diese Unsitte des Zutrinkens abzuschaffen, waren früher Fürsten in förmlichen Verträgen übereingekommen; s. einen solchen merkwürdigen Vertrag von 1524 aus Mich. Herer's histor. Reisebeschr. abgedruckt in den unschuld. Nachr. von 1717, S. 554 ff.

Ehre und Achtung bei den Herren selbst zuwege, und erwarb ihm die volle Liebe seines alten Advocaten. Ob seiner Geschicklichkeit nannte man ihn in Speyer nur den anderen Doctor, und die Assessoren bei der Kammer ließen nicht eher mit Bitten von ihm ab, bis er sich als Advocat hatte examiniren und immatrikuliren lassen, weil sie sich großer Dienste von ihm versahen. Allein es ging anders. Der alte Advocat starb, und hinterließ eine noch junge Wittwe, obwohl der Advocat ihr dritter Mann gewesen war. Die Wittwe hatte Streitigkeiten mit verheiratheten Kindern ihres letzten Mannes und der junge Gichtel unterstützte sie treulich, ja mit Gefahr seines Lebens, da ihn die Tochtermänner einst eine hohe Treppe hinabstürzten, wo ihn nur das Treppenseil rettete, welches er im Fallen ergriff. Der große Reichthum, den die Wittwe besaß, machte ihr vollends glaublich, daß ihr junger Anwalt ihre Hand nicht verschmähen würde. Sie versuchte ihn zu gewinnen, zuerst mit Worten, dann mit gemeiner Lockung; allein eben hiemit war es verloren, und Gichtel floh und ging mitten im Winter (wahrscheinlich Januar oder Februar 1664) mit Fuhrleuten im tiefen Schnee zu Fuße nach Regensburg zurück. Und hiemit schließt die schönste Periode seines Lebens, in der man ihn wahrhaft lieb gewinnen mußte. „Er hatte“, wie sein Biograph sagt, „bis in's 26. Jahr dem Geist der Welt (d. h. dem gemeinen Besten) treulich gedient, in unsträflichem Wandel, mit auswendigem Gottesdienst; ging fleißig zum Gehör der Predigten, auch zur Beicht und Abendmahl, war auch sehr belesen in der Bibel und hatte fast alle Capitel und Verse im Gedächtniß u. s. w.“ Noch war er nicht der verkehrten Meinung geworden, als sei der wahre Gottesdienst mit dem Schweiße des bürgerlichen Berufes nicht vereinbar. Es war eine spätere Ansicht, in welcher er sagte: „In welchem Principio der Mensch stehet, dem soll er treu dienen, es sei Gott oder der Welt. Zweien Herren zu dienen, gibt ein vermischt Leben, da man keinem getreu ist, und weder Gott noch Menschen nützet“. Damals hatte er schon vergessen, daß es nur ein Principium sei, das ge=

biete, zu beten und zu arbeiten, und es war ihm später unvermerkt entschlüpft, daß eine wahre Selbstverläugnung die Seligkeit des inneren Lebens mit Gott sich gern beschränken lasse durch den von Gott gegebenen Beruf äußerer Wirksamkeit; daß des wahren Christen Beharrlichkeit darin stehe, in Drang und Mühsal seiner irdischen Thätigkeit das Auge nicht von Gott abzuwenden und daß er das auch könne; daß es geistiges Wollüsteln sei, dem Behagen erbaulicher Empfindung den Schmerz unerbaulichen Ringens und Kämpfens in Mühe und Arbeit nachzusetzen, da doch eine göttliche Barmherzigkeit selbst mit dem Fluch: im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, Segen und eine heilsame Arzenei dem gefallenen Menschen reichte, der nicht auf die Erde kommt, die Ruhe des ewigen Sabbaths und die Seligkeit des Schauens Gottes in selbstgemachtem Traume vorauszugenießen.

Als charakteristisch jedoch schon für sein damaliges inneres Leben ist nicht zu vergessen, was sein Biograph anmerkt: daß ein im Jahre 64 erschienener Komet und ein Traum von einem ihm ausgefallenen Backenzahn Gichtel'n in eine große Traurigkeit versetzt habe, in welcher es ihm nur um so leichter war, die äußeren Versuchungen zu überwinden. Denn mögen wir dies auch unter den damaligen Umständen zugleich als Rettungsmittel betrachten, durch welche er unter göttlicher Gnade einer Versündigung entging, so erscheint es uns wieder auf der anderen Seite als ein Beleg der Geneigtheit Gichtel's, über Erscheinungen der äußeren Natur oder Bewegungen seines Gemüthes zu grübeln, und besondere Beziehungen auf sich in ihnen zu finden, mit welchen Beziehungen er jedoch nach Befinden der Umstände wechselte, wie er in einem Briefe an Martin John vom Jahre 1668 jenen Kometen als ein Zeichen des über die ungläubigen Prediger hereinbrechenden Gerichtes betrachtete. Eine solche Geneigtheit findet da statt, wo das Eine was Noth thut, noch nicht erkannt ist, oder wo man sich an der geoffenbarten Gnade nicht genügen läßt, sondern noch nach Zeichen sich umsieht, wo Gott uns längst das Wesen durch Christum

gegeben. Gichtel's späteres Leben wird uns noch reichliche Belege hiezu liefern.

2. Advocatur in Regensburg. Reformationsversuche. Reise nach Holland. Verbannung aus dem Vaterland.

In seine Vaterstadt zurückgekehrt, ward Gichtel als Advocat beeidet und zugelassen. Einem Amte aber, zu welchem er durch eine Heirath gelangen sollte, wich er wieder aus.

Gleich nach seiner Zurückkunft traf es sich nun, daß er in einem Buchladen mit dem Ungarischen Baron Justinian Ernst v. Weltz zusammenkam, einem Manne, dem es nicht an Einsicht in die Mängel des christlichen Gemeinlebens und an Eifer, ihnen abzuhelfen, wohl aber an Weisheit in der Wahl der rechten Mittel fehlte. Er beabsichtigte nicht allein, den Frieden zwischen Lutheranern und Reformirten wiederherzustellen und sie zu vereinigen, sondern auch für die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden, wie für eine bessere Auswahl derer, welchen das Predigtamt übergeben werden sollte, durch Vereine und bestimmte Uebereinkunft unter den Theologen zu wirken. Die Meinung von der nahen Ankunft des tausendjährigen Reiches war es ebenfalls, die seinen Eifer verstärkte, aber auch irre leitete und seine Bemühungen unter den Geistlichen fruchtlos machte. Gichtel's Herz war von diesem Manne bald gewonnen. Der Baron seinerseits freute sich über den eifrigen jungen Rechtsgelehrten um so mehr, da verschiedene Candidaten der Theologie, die er für seine Zwecke gewonnen zu haben glaubte und unterhielt, in ein ärgerliches Leben verfallen waren. Gichtel's Hülfe beschloß er nun sogleich zur Ausarbeitung einer Schrift in Anspruch zu nehmen, die dem Corpus der evangelischen Gesandten zu Regensburg noch in diesem Jahre (1664) wirklich vorgelegt wurde, und den Titel hatte: Einladungstrieb zum herannahenden großen Abendmahle und Vorschlag zu einer christerbaulichen Jesus-Gesellschaft, behandelnd die Besserung des Christenthums und Bekehrung des Heidenthums, wohlmeinend an Tag ge-

geben durch Justinianum[1]). Unter den Sätzen, die sie bei Angabe der Mittel, dem Verfall des Christenthums zu steuern, aufstellten, war auch der, daß man nicht blos auf Gelehrsamkeit, sondern auf die Erleuchtung des heiligen Geistes sehen müsse, wenn auch die Lehrer ungelehrte Handwerker wären. Die Gesandten hätten nun, so heißt es, alle diese Vorschläge mit Freuden aufgenommen, und der Baron Weltz deponirte auch schon ein Kapital von 30,000 Rthlrn. in Nürnberg und Frankfurt, von dessen Renten christliche Männer sollten besoldet werden, die sich zu solchem Dienste würden bereit finden lassen. Die Geistlichkeit aber, obwohl der Baron die Meinung aller angesehenen Theologen in Deutschland zuvor über sein Vorhaben eingeholt und fast allgemeine Zustimmung erhalten haben will (die Briefe nahm Weltz mit nach Amerika und sie sind verloren gegangen), konnten damit gar nicht übereinstimmen und gingen, Dilherr[2]), Gerhard[3]) und Einige ausgenommen, wieder

---

[1]) Gleichen Zweck und gleichen Inhalt hatten die wahrscheinlich um dieselbe Zeit erschienenen Schriften: Kurzer Bericht, wie eine neue Gesellschaft unter den orthodoxen Christen Augsburgischen Bekenntnisses errichtet werden könnte, mit einer christlichen Vermahnung an die Reformirten, die Lutheraner, welche die Bruderhand reichten, weder heimlich noch öffentlich zu vorfolgen. (S. über den Inhalt des Büchleins Joh. Fabricius in hist. biblioth. Fabric. P. V. p. 45.) Dann: Die christliche Vermahnung an alle rechtgläubigen Christen zu einer sonderbaren Gesellschaft, durch welche möchte die Evangelische Religion ausgebreitet werden. (Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Gesch. Th. II. B. 17. Cap. 15, 23. S. 592 ff.) Ueber den verderbten Zustand der Kirche hat er schon 1663 in dem zu Ulm gedruckten Büchlein: Einsiedlerleben, wie es nach Gottes Wort und der heiligen Einsiedler Leben anzustellen sey, geklagt. (Gottfr. Arnold, Kirchen- u. Ketzer-Gesch. Th. III. Cap. 15, 18. S. 146.)

[2]) Joh. Mich. Dilherr, jener berühmte Prediger an der Kirche St. Sebald zu Nürnberg, der dahin von Jena im Jahre 1642 berufen worden war, wo er die Professur der Eloquenz, der Geschichte, der Poesie und eine außerordentliche Professur der Theologie zugleich bekleidet hatte. Er starb im Jahre 1669. In seinen Predigten ist Vieles ausgezeichnet an Tiefe und Erbaulichkeit. Vgl. Witte memor. theol. p. 1621 sqq. Spizel templ. honor. reser. p. 295 sqq. Unschuld. Nachr. vom Jahre 1708 und 1712 u. A.

[3]) Joh. Ernst Gerhard, Sohn des bekannten Joh. Gerhard. Er war

zurück. Und wenn sie gegen die Berufung von Handwerkern zum Lehramte protestirte, so hatte sie vollkommen Recht. Einer streitenden Kirche thun Waffen jeder Art Noth, und die Einfalt ist zwar die geborene Bewahrerin, seltener aber die Verfechterin des Glaubens, wo es gilt, sich auf des Gegners eigenes Gebiet zu begeben und dessen Blößen zu zeigen. Vor Allem ist es aber auch hier der Segen des Schweißes in gewöhnlicher Arbeit, welcher den Theologen frisch und bedürftig halten soll für die Segnungen der göttlichen Gnade, während der Mangel hieran nur zu oft seine faulen Früchte in dem entsetzlichsten Hochmuthe solcher, die sich auf außergewöhnlichem Wege zum Lehramt berufen glaubten, und da, wohin sie bereits berufen waren, nicht blieben, gezeigt hat. Es ist eine sehr wahre Erfahrung Paul Anton's, daß Niemand mehr in Gefahr der Heuchelei sei, als der geistliche Stand, weil er immer mit heiligen Sachen umgehe, und derselben endlich gewohne. Nicht die Wenigsten derer, welche die christliche Kirche verschiedener Zeiten von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen hat, sind in der verzweifelten Anstrengung eines immerwährenden Haschens nach Erbaulichem zu Grunde gegangen[1]).

Wir sagen das für die jetzige Zeit, und als eine Entschuldigung, nicht aber als Rechtfertigung des damaligen Verfahrens der Geistlichkeit gegen Welz und Gichtel und Andere, die den innerlichen Verfall der protestantischen Kirche erkannten, aber auf mehr oder weniger zweckwidrige und verfehlte Art Heilungsversuche unternahmen. Statt darüber, wo man mit Grund Abirrungen nachweisen konnte, sich liebreich mit den Irrenden zu verständigen, schwang man sogleich das Schwert einer unbarmherzigen Polemik. Die Schärfe, die nur gegen das Widerchristliche sich zu kehren hat,

---

ebenfalls Professor der Theologie zu Jena, starb aber schon im 47. Jahre seines Alters im Jahre 1668. Seine Schriften s. bei **Witte** mem. theol. p. 1600.

[1]) Ganz vortrefflich ist über den Werth und die Bedeutung akademischer Studien der Brief Spener's an Breckling vom Jahre 1678. Zum ersten Male abgedruckt in den Unsch. Nachr. vom Jahre 1728, S. 364, u. S. 374 ff.

zerschnitt hier gleich alle Bande gemeinsamer christlicher Ueberzeugung, welche die Andersdenkenden noch gar fest an die Kirche knüpften. Zudem kam, daß die Geistlichkeit gar zu leicht ihre Corporation und die Kirche Christi als Eines betrachtete, und Angriffe gegen die erstere als Verletzung der letzteren behandeln zu dürfen glaubte. Dieses und Aehnliches trat bei dem Regensburger Superintendenten Joh. Heinr. Ursinus[1]) jetzt schon und noch mehr später deutlich hervor.

Dieser erklärte sich zuerst gegen den Vorschlag der Beiden in einer Schrift, die er unter dem Namen Benevolanus herausgab, und in welcher er unter Anderem den Weg, den Welz einschlagen will, einen verdammlichen Weg nennt, da die im Vorschlag ausgesprochenen Klagen über das Verderbniß des Lutherthums ihm hinreichend erschienen, um dies als Lästerung wider Mosen und Aaron, selbsterwählte Gottseligkeit, Leutbetrügerei, und die Urheber als Müntzerische, Quäkerische Geister bezeichnen zu dürfen. Gegen die Ermahnungen zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden bemerkt er besonders zweierlei: daß die Lutheraner ja ohnedem genug Juden und Heiden unter sich hätten, welchen die Lehre

1) Joh. Heinr. Ursinus (nicht zu verwechseln mit Jo. Ursinus, dem Sohne des bekannten Schülers Melanchthon's, des von Kurfürst Friedrich von der Pfalz so hoch geschätzten Zachar. Ursinus) ward zu Speyer im Jahre 1608 geboren, woselbst er auch bis zum Jahre 55 als Prediger lebte. In diesem Jahre erhielt er den Ruf nach Regensburg. Er war ein eifriger Freund gelehrter Studien, wie seine acerra philologica, analecta sacra, sein arboretum biblicum u. A. und seine eigenen Aeußerungen bezeugen. Auch als Polemiker trat er öfter als einmal (z. B. gegen die Präadamiten, gegen Bernh. Neuhäuser u. A.) auf. Der Schwäbische Kanzler Forstner, ein frommer Mann, hielt viel auf Ursinus. Er sagt von ihm: De ecclesiae fato haud paulo melius sperare incipio, ex quo in nostris quoque partibus superesse experior qui antiquam fidem, simplicemque et nullis inutilium subtilitatum nodis implexam pietatem ante eruditionis famam habent. (Ep. Chr. Forstneri ad J. H. Ursin. Anhang an Pachomii Synops. Logomachiar.) Ursinus starb im 59. Jahre seines Alters 1667. S. über ihn und seine Schriften Spizel l. l. p. 313 sqq., Witte l. l. p. 1569 sqq., Sagittar. Introd. in hist. eccl. p. 192 etc.

Christi besser als sonst unter dem Himmel gepredigt würde, und zweitens: daß die Weissagung von Bekehrung der Heiden schon durch die Apostel erfüllt sei und die lutherischen Prediger keinen Befehl dazu hätten; denn jenes Wort: Gehet hin in alle Welt u. s. w. ginge nur die Apostel an. Fast komisch klingt es, wenn er sich darauf beruft: daß die Lutheraner ja so viel stattliche Bücher gegen das Juden- und Heidenthum geschrieben, als wäre damit genug gethan; und daß die Papisten selbst die Heiden auf den wahren Grund des Christenthums und zum lutherischen Glauben bekehrt hätten, wenn sie auch ihren Sauerteig mit untergemengt. Ein Hauptgrund der Abneigung gegen dieses Unternehmen bestand aber gewiß mit darin, daß Weltz und Gichtel durch ihre zugleich ausgesprochenen Abweichungen vom orthodoxen Lehrbegriff als „Phantasten" betrachtet wurden, die man nicht unterstützen dürfe[1]).

So waren die Anstrengungen der Beiden fruchtlos, wie dies der Gothaische Gesandte wohl vorausgesagt hatte, und Weltz versuchte nun, auf Anregung des Mainzischen Gesandten, das in eigener Person auszuführen, wozu er vergebens Andere aufzumuntern gestrebt hatte und beschloß, selbst nach Südamerika zu gehen. Gichtel wollte ihn begleiten; in Amsterdam jedoch, wo der Baron ver-

---

[1]) Vgl. Arnold a. a. O. Th. II. S. 592 ff. Arnold hat dort auch nicht uninteressante Notizen über den Widerstand, den die Anregungen zum Missionswesen bei der orthodoxen Geistlichkeit fanden. Um jedoch nicht ungerecht gegen die Geistlichen damaliger Zeit zu sein, müssen wir an die Bedenklichkeit Spener's in diesem Punkt erinnern, der nicht ohne Grund schrieb (Schr. an Breckling U. N. vom Jahre 1728, S. 371): Im Uebrigen bin ich selbst der Meinung, daß das: Gehet aus in alle Welt und lehret alle Völker, nicht aufgehört habe; wie es aber anstellig gemacht werden könne, und wo die Leute dazu zu finden, gestehe ich, daß ich noch nicht habe absehen können, oder jetzo nur einige Vorschläge wüßte, wie die Sache anzugreifen. Ist aber vielleicht eine Sache, die der gesammten Kirche obliegt, und wo wir erstlich innerhalb unserer Mauern der Evangelischen Kirchen die Sachen in gehörigen Stand gebracht hätten, würde Gott Mittel und Wege zeigen, wie man sie ferner und unter Anderen auszubreiten vermöchte.

weilte, um einige Studenten der Theologie zur Unterstützung seines Vorhabens einzuladen, ward beschlossen, daß Gichtel in Deutschland bleiben sollte, weil v. Weltz seiner Dienste daselbst benöthigt sein könnte. Und so schiffte sich denn Jener allein ein, ohne daß man später etwas Genaueres über ihn erfahren hätte[1]).

Bestimmte Seiten, von welchen aus Weltz auf Gichtel's religiöse Ansichten eingewirkt hätte, vermöchte etwa nur der anzugeben, der die seltenen Schriften jenes Mannes zu sehen Gelegenheit hätte. Doch kann sein Einfluß, nach der Angabe seines Biographen wenigstens, nicht bedeutend gewesen sein, zum Mindesten nicht grade Neues in Gichtel hervorgerufen haben. Gewiß ist, daß er Gichtel'n nicht seine rege Thätigkeit für Verbreitung des Evangelii mittheilte, eine Thätigkeit, die diesem nachher mehr und mehr fremd wurde, so daß Gichtel in seiner späteren Ansicht seinem ehemaligen Freunde ganz abhold wurde[2]).

Schon auf der Hinreise nach Amsterdam aber hatte Gichtel einen Mann kennen lernen, der ungleich bedeutender auf ihn einwirkte, nämlich Friedrich Breckling, evangelischen Pfarrer in Zwoll. Auf dem Rückwege nach Regensburg, wo Gichtel nun thätig sein wollte, verweilte er ebenfalls einige Zeit bei ihm. Es war dies ein Mann nicht ohne inneres Leben, eifrig für eine Reformation der verwilderten Geistlichkeit, aber mit zu viel fleischlichem Eifer, und zu sehr geneigt, subjectiven sogenannten Erleuchtungen die Einfalt des göttlichen Wortes nachzusetzen, welchen letzteren

[1]) Jo. Fabricius (H. B. F. P. V. p. 45) gibt nur kurz, ich weiß nicht aus welcher Quelle, an, daß er um 1670 in Amerika gestorben sei. Breckling (s. Arnold IV. S. 764) berichtet, daß er sich bei ihm in Zwoll habe zum Heidenboten einsegnen lassen.

[2]) Anders wenigstens kann ich nicht die an sich dunkeln Worte beziehen, die Gichtel selbst in Extracten aus Briefen an Ueberfeld (Zugabe zum Lebenslauf S. 460) ausspricht: Mein erster Mann, Baron v. Weltz, der von einem finsteren Geist gefangen war, welcher ihn zur Hölle gezogen, ward erledigt (d. h. indem Gichtel sich selbst zum Opfer darbrachte, im Geist in die Hölle ging, und ihn erlöste; wie aus dem Zusammenhange erhellt).

Irrthum sein Umgang mit Gifftheil, Betke[1]) und später mit Gichtel selbst am meisten hegte und mehrte, während sein unchristliches Poltern durch eine ebenso unchristliche Verfolgung von Seiten der orthodoxen Geistlichen gereizt und herausgefordert wurde[2]). Dieser Mann war es, durch den Gichtel eine ihm ganz neue Anregung erfuhr, welche ebenso heilsam für ihn hätte werden können,

---

[1]) Ueber Gifftheil s. Arnold K. u. K. H. III. 12, 8—13. S. 98—102. Von seinem ungebändigten, fleischlichen Eifer nur ein Beispiel. Er hörte 1634 in Tübingen den Dr. Osiander predigen. Was er aber predigte, däuchte ihm gar nicht der Schrift gemäß. Da kann er sich nicht mehr halten, und mit gezogenem Schwert läuft er die Kanzel hinauf und ruft dem Prediger drohend zu: Warum lehrst du nicht Gottes Wort? In's Gefängniß gebracht, hatte er dann Zeit, seiner unchristlichen Wuth nachzudenken. Ueber Betke ebend. III. 13, 10—13. S. 125—128.

[2]) Wie Breckling war, ersieht man freilich so wenig aus Gichtel's Berichten gegen ihn, als aus Arnold's Darstellung für ihn, denn beide sind sehr parteiisch. Naiver Weise bestätigt dies Breckling in Bezug auf Arnold selbst, indem er sagt: Er wolle gar den Ketzern das Wort reden, und alle Flattergeister auf den Thron heben; sei deshalb cum judicio spiritus zu lesen. (Auszug aus einem Briefe Breckling's in den Unsch. Nachr. vom Jahre 1728, S. 521.) Die unparteiischste Schilderung Breckling's, die wenigstens wider ihren Willen am Klarsten und Deutlichsten hervorhebt, wie seine Verirrungen großentheils eine Frucht der ebenso ungerechten als thörichten Verfolgungswuth seiner Gegner waren, gibt der sonst sehr parteiische Adelung in seinem (schlechten und trivialen) Buch: Geschichte der menschlichen Narrheit Th. IV. S. 1 ff., wo besonders das Verfahren des Schleswig'schen Superintendenten Dr. Stephan Klotz in Flensburg gegen Breckling genau dargestellt wird. Die Facta finden sich auch in Joh. Moller Cimbria litter. Th. 3. S. 72—89. Das richtigste und gemäßigste Urtheil über Breckling gibt Joh. Fabricius ab, indem er sagt (H. B. F. P. V. p. 44): Ex Lutheri et Jo. Val. Andreae lectione et propria experientia corruptionem ecclesiae nostrae, immo trium quasi statuum, quum cognovisset, malo illi medicam adhibiturus manum multos scripsit libros etc. Neque potest negari, *zelum et fervorem auctoris pro asserenda gloria Dei et ecclesiae aedificatione satis inde cognosci, modo a duriusculis verbis et invectivis abstinuisset.* Wir werden noch öfter Gelegenheit haben von ihm zu reden. Uebrigens verweisen wir, um Breckling kennen zu lernen, auf seine Schrift: Letzter Abschied und Ausgang, die nebst andern abgedruckt ist in Gottfr. Arnold's K. u. K. H. Th. IV. Sect. 3. Nr. 20. S. 785 ff.

als er nun, gereizt und nach Außerordentlichem haschend, wie er war, sie verkehrte und unfruchtbar machte. Es traf sich nämlich einst, daß er seinen Freund im Verborgenen auf den Knieen liegen und beten sah. Der Anblick ergriff ihn ungemein; nie war ihm dergleichen gelehrt worden, und immer hatte er nach Andachtsbüchern oder der Bibel gebetet. Sogleich versuchte er es auch, aber lange vergeblich, so daß er mit sich selbst zürnte und traurig ward. Aber wie solche Traurigkeit über Unfähigkeit zum Gebete oft des Gebetes beste Förderin ist, so erging es auch ihm; da er sich demüthigte, ward ihm gegeben, und die große Freudigkeit, die ihn durchdrang, war ihm so neu, so seltsam, daß es ihm däuchte, als spräche der Versucher zu ihm: Nun hab ich dich besessen, du bist mein! Erschrocken sprang er auf, und ergriff, dem bösen Gedanken zu wehren, das N. T. Und wie wunderbar ward ihm zu Muthe, als er da die Stelle aufschlug: Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, welchen ihr von Gott habt, und nicht euer selbst seid? (1 Cor. 6, 19.) Daß Gott also in uns sei, erschien ihm als eine neue, unerkannte Wahrheit, und in einem langen Gebete brachte er seinen Dank für diese Erkenntniß dar, und verband sich hoch und theuer, Christo niemals untreu zu werden, wenn nur Gott also ihn selbst wolle auf seinem Pfade führen und leiten. Aber die Art, wie er sich seiner neuen Erfahrung freute, war nicht rein. Die wahre christliche Demuth macht solche Erfahrungen unbewußt; Gichtel war in ihnen allen seiner selbst nur zu bewußt. Daß er Gott also gefunden, war ihm nicht genug, es fiel ihm gleich dabei „der äußere falsche Gottesdienst und der Lehrer Blindheit“ ein. Daß sein Dankgebet fünf Stunden dauerte, darüber hätte er sich nicht verwundern, sondern es gar nicht merken sollen. Und daß er „von Stund an sich getrieben fühlte, das Lutherthum zu verbessern“, war wirklich der Versucher, der ihn festhielt, denn wie er es bessern wollte, zeigt seine spätere Geschichte, und er, der den lebendigen Gott erst hatte kennen lernen, hätte sich bei wahrer Einfalt und Demuth erst zu eigener Besserung und

Sinnesänderung müssen bewogen fühlen. Das bemerken wir, weil der Biograph, gewiß nicht ohne Gichtel's eigene Veranlassung, auf diese Erfahrung Gichtel's und die Art, wie er sie sich zu eigen machte, als auf einen Wendepunkt seines Lebens, besonderes Gewicht gelegt und jeden einzelnen Zug genau bemerkt hat. „Daran erst", sagt er, „erkannte Gichtel, daß der Himmel, darinnen Gott wohnet, in uns ist, und hat das Vorurtheil von der Enthusiasterei weggeworfen, womit ihn unsere Lehrer erschreckt hatten".

So zog er also wieder von dannen nach Regensburg zu, versäumte aber nicht unterwegs den eifrigen Prediger Joh. Jac. Fabricius, der früher Breckling's Stelle in Zwoll bekleidet hatte und nun in Sulzbach war, zu besuchen, welcher ihn wohl empfing und sein Freund ward und blieb[1]). Wahrscheinlich nicht ohne dessen Anregung und Beistimmung schrieb Gichtel nun schon von hier aus an die Geistlichkeit zu Nürnberg, und kam auch bald darauf selbst hin. Dort aber richtete er gleich ein zweites Schreiben an die Geistlichen in Regensburg, worin er, wie es heißt, „die Falschheit, Heuchelei und Gottlosigkeit derselben, insonderheit des Regensburgischen Superintendenten antastete, weil dieser sammt den Ande-

[1]) Joh. Jac. Fabricius (nicht zu verwechseln mit Jac. Fabricius, der früher Beichtvater Gustav Adolph's, später General-Superintendent in Vorpommern wurde), ist als Eiferer gegen die damalige Geistlichkeit bekannt. Gegen sie schrieb er sein Buch diabolus prudens, sanctus, doctus mit einer Vorrede des Verf. der Evangelischen Bußposaunen nebst anderen Schriften, die Arnold's K. u. K. H. Th. III. 15, 21 anführt. (Vgl. Breckling's Nachricht von Zeugen der Wahrheit in Arnold's K. u. K. H. Th. IV. Sect. III. Nr. 18, 12. S. 762.) Seine Kenntniß der Hebräischen Sprache (denn in seinem Hause redete alles, Mann, Frau und Kind, Hebräisch), hat ihn vermuthlich dem damaligen Herzogl. Hofe empfohlen, an welchem ein eigenes Leben und Treiben geherrscht haben muß. Da war Herzog Christian August von der Pfalz selbst ein eifriger Liebhaber der Kabbala und nebenbei alchymistischer Künste; der Herausgeber der Cabbala denudata, Knorr v. Rosenroth, sein geheimer Rath und Kanzler; Franz Mercur. v. Helmont lebte ebenfalls um diese Zeit dort, und zu ihnen Allen kam der abenteuerliche Planmacher Becher, der auch eine Zeitlang an diesem Hofe sich muß aufgehalten haben.

ren gleich Lärm geblasen und die Sturmglocke geläutet hätte". Das war nun freilich ein sehr verkehrter Weg zu reformiren; er, der früher von Jenen Geschlagene, hätte nicht wieder schlagen sollen; war es ihm um die Sache zu thun, so mußten zuförderst die Personen gänzlich aus dem Spiele gelassen werden, und was Eifer sein sollte, machte sich unter seinen Verhältnissen durch den Schein persönlicher Gereiztheit verdächtig. Auch hatte es natürlich eine üble Rückwirkung. Die Prediger dort, ohnedies schon auf ihn erbittert und jetzt, da er aus Holland zurückkam, vollends der Meinung, er möge ganz auf die Seite der Widertäufer getreten sein, verklagten ihn mit der Schonungslosigkeit, die dem verknöcherten Orthodoxismus jener Zeit eigen war, als einen Ketzer, Phantasten und Enthusiasten bei der Obrigkeit, welche ihrerseits sich nun gleich an den Magistrat in Nürnberg mit der Bitte wandte, auf ihre Requisition Gichtel'n gefänglich einzuziehen. Dies that denn auch der Magistrat kraft der zwischen beiden Städten bestehenden Verträge, obschon sie sonst ihn in seinem Gefängnisse auf dem Thurme Lug in's Land freundlich behandelten, auch nicht gegen ihn inquirirten. Aber in Regensburg, wohin er nach vierzehn Tagen gebracht wurde, verfuhr man desto härter mit ihm. Durch das höhnende Volk mit Diebsleitern und Bütteln geschleppt, wurde er in einen stinkenden Kerker geworfen, und trotz seiner Protestation, daß er keiner Secte zugethan sei, dreizehn Wochen in demselben festgehalten. Ursinus und die anderen Prediger drangen nun von allen Seiten auf ihn ein. Vom Genusse des Abendmahls ward er sogleich ausgeschlossen, seine Brüder und Schwestern warnten sie vor ihm, indem sie sagten: er habe einen Teufel, daß er mit der Schrift so umzugehen wüßte, daß Niemand ihm widerstehen könnte, (denn seine unerwartete Kenntniß der orientalischen Sprachen hatte die Prediger in Verlegenheit gebracht), und aus seinen Antworten suchten sie auf alle Weise den Erweis herauszulocken, daß er wirklich ein Widertäufer geworden sei. Mehr als dies aber peinigten ihn innere Qualen und Versuchungen, die ihn ebenso zu sündlichen Entschlüssen reizten, als sie

sich auch in bedenklichen körperlichen Zufällen äußerten. Eine ungeheure Angst ergriff ihn, in welcher er über die gewöhnliche Lehre von der Gnadenwahl brütend, an seiner Seligkeit verzweifelte, und, seinem gequälten Leben ein Ende zu machen, schon sein Tuch um den Hals und an einen Nagel geknüpft hatte. Aber eben als er vom Stuhle herabspringt, bricht der Nagel und die Versuchung wich. Ja, den Versucher selbst glaubte er in körperlicher Erscheinung zu sehen, wie er ihm mit beiden Händen Feuer in's Antlitz werfe, und eine vierstündige Ohnmacht folgte auf diese Erschütterung seines ganzen Wesens. Den anderen Tag wiederholte sich der Anfall, nur daß er jetzt während der Ohnmacht eine ihm tröstliche Vision hatte, in welcher die Macht des Bösen in ihm durch die Gnade Christi gebrochen schien. Und nachher fand er sich, als er zum Bewußtsein zurückkehrte, auf der Erde sitzend, aber erleichtert und suchte Stärkung im Gebete. Dies Alles scheint in den letzten Tagen seiner Gefangenschaft auf Gichtel'n, bei dem so sehr geschwächten und angegriffenen Körper, eingestürmt und sein gereiztes Gemüth noch mehr gereizt zu haben. Aber daß sein Zustand Mitleid erregt hätte, lesen wir nicht. Vielmehr, als er einst die Geistlichen fragte: was denn Glaube wäre, weil sie sagten, daß er den Glauben verläugnet hätte, und er ihn doch nicht habe verläugnen können, weil er keinen habe? antworteten sie ihm zögernd: Er wolle sie zurechtweisen, und wisse nicht einmal, daß nach der Schrift der Glaube eine gewisse Zuversicht sei. Darauf konnte er freilich blos entgegnen: Das stehe wohl in der Schrift, aber nicht in seinem Herzen geschrieben.

Als nun aber sein Proceß eine immer schlimmere Wendung nahm, ja der Magistrat ihn criminell machen wollte, indem sie sagten: wer die Lehrer antastet, schilt und lästert, lästert auch die Obrigkeit, da appellirte Gichtel an den Kaiser. Darüber ward der Rath uneinig, und namentlich der Stadtkämmerer Ge. Fuchs stimmte entschieden gegen das Halsgericht, das über Gichtel sollte verhängt werden. So kam es endlich zum Urtheil, das den Ge-

fangenen als Ketzer seiner Advocatur entsetzte, ihn seines Bürgerrechtes, Geldes und Ehren verlustig erklärte und auf ewige Zeiten aus Stadt und Land verbannte.

Vier alte Hemden und ein Kleid war Alles, was sie ihm ließen, und so sollte er im Februar 1665 mitten im kältesten Winter fortziehen. Aber siehe, plötzlich schien sich ihm Hülfe zeigen zu wollen. Ehe er noch die Stadt verlassen, kommt ein Einspänniger (Rathsdiener) und trägt ihm im Namen des Magistrats eine Syndicatur an, in welchem Amt er an die Stelle eines verstorbenen Rathes treten sollte. Was die Veranlassung zu solcher plötzlichen Aenderung war, ist unbekannt; wahrscheinlich geschah es auf Betrieb desselben Stadtkämmerers, der schon früher für ihn gesprochen hatte und wohl auch jetzt noch die Härte der über Gichtel gesprochenen Sentenz nicht billigen konnte. Dies kam Gichtel'n zu unerwartet; er bat sich Bedenkzeit aus und sie wurde ihm gewährt. Nun kämpfte er einen heftigen Kampf. Nähme er sie an, so däuchte ihm, es hieße dies: die Hand an den Pflug gelegt haben, und sie wieder zurückziehen, und er fürchtete, das Letzte möchte dann ärger sein als das Erste. Er hätte so gern den Willen Gottes in dieser Sache erforscht, aber er fand nichts, was er als Wink hätte betrachten können. Der Diener kam wieder und wollte Antwort. Zweifelnd stand Gichtel vor ihm. „Versucht dich Gott, so versuchst du ihn auch", dachte er und sagte: Der Rath selbst möge entscheiden, er hätte über ihn zu gebieten; urtheilte er, daß er der Stadt nützen könne, so wolle er den Ruf erwarten. Diese Antwort brachte der Diener zurück; aber der Rath entschied nicht. Denn da es gebräuchlich war, in solchen Fällen eine schriftliche Supplication einzureichen, so hielt man Gichtel's Benehmen für Hochmuth, die Stelle wurde einem Anderen gegeben, und Gichtel mußte fort in die Verbannung.

Wie man auch über den letzten Schritt Gichtel's urtheilen möge — und wir glauben nicht, daß irgend Jemand hier ihn richten könne — eines bleibt gewiß: daß Gichtel's spätere Ver-

irrungen einem großen Theile nach jenen Geistlichen Regensburg's zur Last fallen. Den Gequälten und Geängsteten verspotteten sie, den Strauchelnden stießen sie zu Boden, den Gefallenen hoben sie nicht auf. Keine Liebe versuchte sich an ihm, den rechten Weg ihm da, wo er irrte, zu zeigen. So war nun Gichtel allein und sich selbst überlassen, verstoßen von denen, die am allerersten berufen gewesen wären, mit Christo die verlorenen Schafe aufzusuchen und zurückzubringen.

3. Wanderung. Aufenthalt in Gersbach, Wien, Zwoll. Verbannung aus letzterer Stadt.

Außen vor dem Thore in knietiefem Schnee, ohne zu wissen, wohin er sich wenden könnte und sollte, wollte Gichtel anfangs freilich verzagen. Aber es tröstete ihn der Spruch: Siehe an die Vögel unter dem Himmel, die säen und erndten nicht, und Gott ernähret sie doch; bist du nicht viel mehr? und die feste Zuversicht, daß Gott für ihn sorgen werde, verscheuchte auch den Gedanken, ob es nicht besser sei, mit irgend einem Handwerk seinen Unterhalt sich zu verschaffen. So zog er fort nach Westen; denn er meinte eine innerliche Weisung erhalten zu haben, daß er nur von Osten gegen Westen seine Reise richten solle. Wirklich fand er auf seinem Wege durch Gottes gnädige Führung immer was er bedurfte, und es war Gichtel'n gegeben, die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen. Denn er kam durch große Städte wie Augsburg, Ulm u. a., ging in die ersten Gasthäuser, und setzte sich neben die Gäste nieder in gewisser Erwartung, daß für ihn werde gesorgt werden. Und wollten sie ihn, wie es öfter geschah, wegen seiner Bauerntracht wegweisen, und nahmen ihm Teller und Löffel weg, so litt er das schweigend, schnitt sich Löffel und Teller aus Brodt und aß fort. Das fiel denn auf, man vermuthete, daß er nicht so niedrigen Standes sei, als sein Aeußeres schließen ließ, man schämte sich, bat um Vergebung, fragte nach seinen Schicksalen und immer ge-

lang es ihm, durch Erzählung seiner Leiden der Hörer Herzen zu rühren, daß sie für ihn sorgten, im Gasthause bezahlten, und ihm Empfehlungsbriefe für seine fernere Reise mitgaben. Länger irrte Gichtel noch so umher, bis er endlich, nach langem vergeblichen Suchen, im Schwarzwalde einen Ruheplatz in Gersbach, einem Baden-Durlachischen Städtchen, gefunden zu haben schien. Dort nämlich lebte ein gottesfürchtiger Prediger, Pistorius aus Darmstadt. Gichtel ging zu ihm; aber das erstemal sah der Prediger ihn für einen Bettler an und wies ihn rauh zurück. Gichtel jedoch ließ sich nicht abschrecken, auch hatte er wohl zu viel schon von ihm gehört und nun ihn selbst durchschaut, als daß er nicht den passenden Weg hätte finden sollen, bei ihm Eingang zu gewinnen. Denn er wartete, bis der Prediger von der Kirche nach Hause ging, und trat da gradenwegs zu ihm hin mit den Worten: Herr Pastor, ich wollte gern mit Ihm von der Wiedergeburt sprechen. Erstaunt blickt ihn jener an und fragt: Wo habt Ihr denn davon gehört? „Das möchte man wohl fragen," war Gichtel's Antwort. Der Prediger ergriffen, führt ihn nach Hause in sein innerstes Zimmer, läßt sich von ihm Alles erzählen, und erkennt mit freudigem Staunen in dem Fremdling einen im Geiste ihm eng verbrüderten Freund. Für heute schieden sie nun wieder, denn Gichtel kehrte in das Wirthshaus zurück, in welchem er Herberge genommen hatte. Aber der Prediger hatte Gichtel'n zu lieb gewonnen, als daß er nicht, so oft es nur anging, gesucht hätte, ihn zu sprechen und auch die Glieder seiner Gemeinde mit ihm bekannt zu machen. Da der Bericht über Gichtel's Aufenthalt in Gersbach aus seiner eigenen Mittheilung floß, so müssen wir ihn schon als eine Probe jener verborgenen, aber tiefen Eitelkeit betrachten, die in Gichtel's Briefen so oft hindurchleuchtet, und mit der er auf wirkliche und vermeinte, innere und äußere Gnadenerweise Gottes und Lockungen des Versuchers als auf Außerordentliches sorgfältig zu achten sich mehr und mehr gewöhnte. Diese Bewunderung, anfänglich der rettenden und beseligenden Gnade zugewendet,

artete nachher in eine Bewunderung der Person aus und ließ in dem Gewöhnlichsten Ungemeines, ja Ungeheures gewahren.

Gichtel's Aufenthalt nämlich war, wie der Biograph erzählt, von ungemeinem Segen für die Gemeinde begleitet, und es wurde jenen armen Leuten das zugewandt, „was die Vaterstadt des Verbannten von sich gestoßen und so sich dessen unwürdig gemacht hatte." Bei einem Mahle, welches der Prediger hielt und wozu er die Tüchtigsten aus der Gemeinde zu sich gebeten hatte, zeigte sich, durch das Gespräch Gichtel's und des Predigers veranlaßt, eine solche Erregung, daß sie von Mittag bis 3 und 4 Uhr Nachmittags nichts von den Speisen anrührten, die auf dem Tische standen. Ebenso ging es, als Gichtel seinerseits nun auch den Prediger und jene Männer zu Tische lud, freilich blos in Erwartung, daß auf irgend eine Weise durch Gottes Fügung er in den Stand gesetzt werden würde, die Kosten zu bezahlen; denn er hatte auch nicht das Geringste an Geld. In dieser Hoffnung schlug er auch des Wirthes Anerbieten ab, die Gäste auf seine eigene Rechnung bewirthen zu wollen. An solchen besonderen Fügungen fehlte es nun allerdings in Gichtel's Leben nicht. Zwar wäre er hier im Orte auch auf andere Weise aus der Verlegenheit gerissen worden, indem dadurch, daß er des Wirthes Kind heimlich im Lesen und Schreiben unterrichtet und mit dessen schnell erworbener Fertigkeit darin den Vater überrascht hatte, der Vater so höchlich erfreut wurde, daß er ihm Alles, was er in einem ganzen Jahre verzehrt hatte, schenken wollte. Allein, auch dies lehnte Gichtel ab. Da traf es sich nun, daß zwei adelige Herren im Gasthause abstiegen, und Gichtel ihnen, auf des Wirthes Ansuchen, während des Mittagessens Gesellschaft leistete. Beide rohe Menschen setzten ihres Adels Erweis in Fluchen und Schwören. Gichtel sprach dagegen ohne Rückhalt, aber auch so treffend, daß sie nicht läugneten, das Häßliche dieser Sünde zu erkennen und den Wunsch zeigten, es ablegen zu können. „Es ist nur böse Gewohnheit", sagte Gichtel, „und läßt sich abgewöhnen". Als Gichtel aber zu einem

Spaziergang vor dem Thore aufgestanden war und seine Gäste verlassen hatte, brach die alte Natur bei Jenen wieder heraus, sie geriethen in heftigen Streit, und, obwohl Schwäger, stiegen sie auf ihre Pferde und in der größten Wuth ging es hinaus zum Thore. Dort geht eben Gichtel. Er sieht die Beiden heraussprengen, und ganz in seiner Nähe zieht der Eine seine Pistole, auf den Schwager zu schießen. Eilends springt Gichtel hinzu, fällt dem Pferde in die Zügel, ergreift des Mannes Arm, und der Mord ist verhütet. Jenen ergriff dies aber so, daß er augenblicklich vom Pferde stieg, hundert Reichsthaler seinem Erretter von Todsünde schenkte, ja, auch das Pferd nicht wieder bestieg, sondern Gichtel'n es aufdrang, weil, wie er sagte, Gott selbst es ihm in die Hand gegeben, und nicht eher sich zufrieden gab, als bis er ihn auf dem Pferde der Stadt zu reiten sah. Er selbst aber wandte sich und ging in tiefer Reue zu Fuße nach Hause.

Es ist begreiflich, daß dieser Vorfall im Orte sowohl, als auch namentlich bei Pistorius, großen Eindruck machte, und der Gemeinde Liebe zu ihm ging so weit, daß sie ihn aus ihren geringen Mitteln als Caplan und Lector neben ihrem Prediger besolden wollten. Ja selbst durch eine annehmbare Heirath dachten sie für ihn zu sorgen. Aber dies hätte wohl Gichtel'n allein weggetrieben. Dazu kam plötzlich noch vor Ausgang des Jahres 1665 ein Brief mit einem Wechsel an ihn, der ihm eine Rechtscommission in Wien übertrug, und er konnte es um so weniger ausschlagen, da die Sache ein Gut seines Freundes v. Welz betraf. Auf diese Weise wurde er ganz unerwartet aus seinem äußerlich ärmlichen Leben in Gersbach in eine glänzende Lage, ja in noch viel glänzendere Versuchungen in der Kaiserstadt versetzt. Bekannte nämlich aus Speyer waren es, die Gichtel in Wien traf und von denen er dem Kaiserlichen Hofe empfohlen ward. Man trug ihm eine Secretariatsstelle bei der Gesandtschaft an, welche nach Mailand gehen sollte, die Infantin Margaretha Theresia, Philipp's IV. von Spanien Tochter, Kaiser Leopold's künftige Ge-

mahlin, abzuholen, mit welcher Stelle ihm freie Tafel, eine Kutsche mit sechs Pferden, und ein wöchentlicher Gehalt von 100 oder 200 Dukaten[1]) (??) verheißen wurde. Die Juden wollten ihn für die Sache ihres falschen Messias Sabbatei Safi, die Katholiken für ihre Kirche unter großen Anerbietungen gewinnen. Er wies Alles zurück. Vor vielen Hunderten, meinte Gichtel, die geschickter gewesen, als er, sei ihm das begegnet, weil der Weltgeist etwas ganz Besonderes in ihm müsse entdeckt haben, das ihm selbst verborgen geblieben sei. Auch später lehnte er Anträge zu bedeutenden Stellen, die ihm von anderen Höfen gemacht wurden, ab. „Gott habe ihn bereits in seinen himmlischen Weinberg angenommen und gedungen", war die Antwort. So schenkte er auch, als die Stadt Regensburg, aufmerksam geworden auf den vom Hofe so begünstigten Mann, ihm den Rest des väterlichen Vermögens, das doch noch 4000 Rthlr. betrug, zur Disposition stellte, die ganze Summe seiner ältesten Schwester. Ihr Mann verarmte trotzdem, und das war nicht Gichtel's Schuld. Hätte er nun blos Glanz und Reichthum verschmäht, und den Lohn geringer Arbeit gesucht, so möchte man ihn preisen. Aber er hing des Diogenes Mantel um, und suchte seinen Glanz in selbsterwählter Armuth. Und als nachher sein Bruder in Breslau abbrannte, seine betagte Mutter seiner Unterstützung „zum höchsten nöthig hatte", da konnte er, dem Gott so reiche Gaben gegeben, ihnen nicht helfen, weil er, nicht in göttlicher Führung, sondern aus eigenem Belieben das Pfund vergraben hatte, das Gott mit irdischen Gütern zum Frommen Anderer hätte segnen können. Gichtel suchte die Selbstverläugnung in der Verläugnung äußeren Besitzthums, die Selbstsucht innerer Eitelkeit, mit der er jenes äußerlich Werk erstrebte, ward er nicht gewahr. Er trug die Außenwerke ab, und den Feind innerhalb der Veste ließ er ruhig schlummern. Das ward ihm zum Falle.

Gegen die Versuchung gemeiner Lüste, die er in Wien öfter

---

[1]) So sagt wenigstens Gichtel selbst, Br. v. Jul. 1700. Th. VI. S. 3295.

zu bestehen hatte, bewies er sich übrigens, wie immer, stark. Und als seine Commission beendigt war, und er das Rittergut in Kroatien im Namen seines Committenten in Besitz genommen hatte, legte er seine sammtnen und seidenen Kleider ab, zog einen ledernen Koller an und trat wieder seine Irrfahrt nach Westen an. Dies war im Jahre 1666. Nicht geringen Leiden ging er entgegen; hätte er sie nur als Warnung betrachtet und benützt, wie sie es wohl haben sein sollen. Er wendete sich nämlich wieder nach Zwoll zu Breckling, wo er im Januar des Jahres 1667 anlangte. Breckling benutzte sogleich seine Dienste, nicht nur indem er ihn zum Caplan und Vorsänger, sondern auch zu seinem Dienstboten machte, der ihm kochen, waschen und betten mußte und dafür nur gemeine Kost empfing, die er, der Herr, verschmähte. Wie Breckling dazu kam, Gichteln so zu behandeln, ist nicht begreiflich, wenigstens scheint etwas Anderes noch als gewöhnlicher Egoismus ihn zu solchem Verfahren bestimmt zu haben. Dem sei wie ihm wolle, Gichtel unterwarf sich geduldig der unwürdigen Behandlung, ja, da Breckling in Streit mit seiner Gemeinde gekommen war, und das Consistorium zu Amsterdam, unter welchem Zwoll, obschon Reichsstadt, als Stadt der Provinz Oberyssel stand, nicht nur in der Sache nicht entschied, sondern Brecklingen, gegen den es seiner früheren Händel wegen ein schlimmes Vorurtheil gefaßt hatte, seines Amtes zu entsetzen suchte, sandte Gichtel einen Aufsatz an das Consistorium (den 5. October 1667), in welchem er Brecklingen gegen das Consistorium und die Obrigkeit in Zwoll vertheidigte, und auf baldige Entscheidung der Streitsache drang. Gleich auf dieses Schreiben ließ ihn das Consistorium festsetzen, und als er freigelassen einen zweiten Brief gleichen Inhalts an dasselbe ergehen ließ, brachte ihn abermals die Behörde in Zwoll auf Ansuchen der Amsterdamer geistlichen Behörde in's Gefängniß. Der Präsident des Consistoriums, Floris Vischer, selbst kam als Bevollmächtigter nach Zwoll, sowohl die Absetzung Breckling's als die Bestrafung Gichtel's durchzusetzen. Dies gelang ihm auch,

nicht ohne Anwendung unwürdiger Mittel, wie Gichtel's Biograph wissen will. Die strengste Untersuchung wurde gegen Gichtel eingeleitet. Da er seine Beschwerde nicht von Breckling hatte unterzeichnen lassen, konnte man seinen Schritt um so leichter als unberufene Einmischung, ja als Verletzung der Würde der obersten geistlichen Behörde betrachten. Wie weit die Form der gestellten Beschwerde den Amsterdamern etwa einen rechtlichen Grund zum Inquiriren gab, wissen wir nicht zu sagen. Die Briefe an das Consistorium, die Gichtel nachmals im Jahre 1668 zu Kampen drucken ließ, sind uns nie zu Gesicht gekommen. In dieser Druckschrift wollte er jedoch auch erweisen: daß er ausdrücklichen Befehl von Gott gehabt habe, Jene vor sein Gericht zu citiren, woraus man auf die Art der Beschwerdestellung wenigstens im Allgemeinen schließen kann[1]). Genug, wären auch rechtliche Gründe zu einer obrigkeitlichen Ahndung vorhanden gewesen, so ist ihre Strenge und Härte doch nimmermehr zu rechtfertigen. Wollte er aussagen, daß er nicht bei sich selbst gewesen, als er seine Schrift geschrieben, so sollte ihm die Strafe erlassen sein. Als er sich aber weigerte, ward das Urtheil über ihn gefällt, das ihn auf 25 Jahre aus Zwoll und der ganzen Provinz Overyssel verbannte. Bevor ihn aber zwei Stadtknechte zur Stadt hinausführten, mußte er noch an dem Pranger stehen, wo der Henker ihm seine Schrift in's Gesicht schlug, sie verbrannte, und ihm das Schwert, mit dem sie ihn bedroht hatten, vor die Augen legte. Dies geschah den 6. März des Jahres 1668. Breckling wurde auch nachher abgesetzt. Gichtel wandte sich aber zuerst nach Kampen zu einem Freunde von ihm, dem Prediger Charias[2]), den später ebenfalls das Loos der Absetzung traf, und

---

[1]) Hieher gehört auch die Stelle aus einem Briefe an Ueberfeld vom 6. December 1700: Als ich Anno 1667 bei Breckling eingezogen, hat er stark an mir gearbeitet, mich in seinem Feuer anzuzünden; worin ich aber unschuldig und deswegen durch die Bannisirung von ihm bin geschieden worden, und nach Amsterdam gekommen, da ich dann nüchtern worden.

[2]) Von Charias gibt Breckling kurze Notiz in seiner Relation von Zeu-

zog nach kurzem Aufenthalt bei demselben in die Stadt Amsterdam, wo er nun bis zum Ende seines Lebens blieb. Seinen Freund Charias nahm er nachher bei sich auf, von Breckling jedoch sagte er sich los, und gestattete ihm, als er nach seiner Vertreibung vom Predigtamte ebenfalls zu Gichtel sich flüchten wollte, nur ein Nachtlager, was Brecklingen nun ebenfalls zu einem heftigen Gegner Gichtel's machte.

Durch so viel äußere Leiden hatte Gichtel bis jetzt gehen müssen. Ein einfältiger Christ hätte auch in ihnen etwas Verdientes erkannt, und bei äußerer Anfechtung nicht auf seine innere Vortrefflichkeit, sondern auf die Gnade Christi gebaut. Anders Gichtel. Wie jener Mystiker Bromley seinen Trost auf dem Sterbebette darinnen zu finden glaubte: daß er ein seiner Erleuchtung gemäßes Leben geführt habe, und deshalb sein Gewissen vollkommen ruhig sei, so freute sich auch Gichtel seiner Leiden und sagte: Man könnte, Gott Lob, von ihm nichts Böses sagen. Sein in Gott verborgenes Leben und sein Märtyrerthum bewunderte er, statt daß er an die Brust geschlagen, und nichts als Gottes unverdiente Langmuth bewundert hätte. Weil er als Reiner zu leiden sich einbildete, ward ihm auch die Frucht des Leidens zu einer unreinen und vergifteten.

4. Gichtel in Amsterdam. Visionen. Seine Ansichten von der heiligen Schrift und Gott in uns; von der Kirche und dem Sacrament. Sein geistlicher Hochmuth.

Wir kommen nun zu der Lebensepoche Gichtel's, die an sich selbst die geeignetste ist, von seinem äußeren Leben weg uns mehr auf die Gestaltung seines innern blicken zu lassen. Die Stürme waren vorüber gezogen; aber in unthätiger Stille entwickelte sich ihre schlimme Nachwirkung nur um so schneller, und sicherer. Der

gen der Wahrheit im 17. Jahrhundert, Nr. 14. Bei Arnold K. u. K. H. IV. 3, 18. S. 762.

Hochmuth und die Eitelkeit über ein erduldetes Märtyrerthum verblendete ihn über sich selbst, und seine natürliche Gereiztheit hielt er für Erregungen des Geistes. Das göttliche Wort und seine Kraft däuchte ihm viel zu gewöhnlich, darum lauschte und baute er auf besondere Erleuchtungen.

Gleich in den Anfang seines Aufenthalts zu Amsterdam setzt sein Biograph, nach brieflichen Aeußerungen Gichtel's, den Anfang einer besonderen Aufregung seines Gemüths, die, wenn nicht Gichtel durch spätere Deutung selbst ihre ursprüngliche Gestalt verwischt hat, als Ausbruch lang gehegter Irrthümer, wie als Grundlage der ganzen Reihe späterer Verirrungen merkwürdig ist. Wir erzählen so viel als möglich mit den eigenen Worten des Berichterstatters. Er war eines Abends nach Hause gegangen und hatte wieder im Gebete Christo Geist, Seele und Leib zum Pfande gegeben mit dem festen Vorsatz, lieber sein Leben zu lassen, als von ihm in Lieb oder Leid zu weichen. Da kamen ihm die Worte Pauli in den Mund (Röm. 9, 3): Ich wünschte verbannt zu sein für meine Brüder, und kaum hatte er es gesprochen, so fiel auch, heißt es, ein sehr sanfter, lieblicher Strahl in seine Seele. Er hielt dies (denn in Nachahmung apostolischer Worte und Handlungen gefiel er sich ungemein) für ein Zeichen der gnädigen Annahme seines Opfers, und legte nun seine Seele für alle Menschen, Juden, Türken und Heiden in Christi Blut und Tod als Opfer dar. Darauf ward seine Seele mit Gott wesentlich vereinigt; denn als eine runde, feurig flammende Kugel, wie sie J. Böhme im umgewandten Auge der Seele beschreibt (§. 10; er hatte damals Böhme noch nicht gelesen), wurde sie mit dem ganzen Leibe wie zusammengerollt, und in Gottes majestätisches Wunderauge ohne Ende eingetaucht, wo sie schwamm u. s. w. u. s. w. Dies wiederholte sich fünfmal in fünf Tagen, wenn er nämlich Abends betete, nacheinander, wodurch seine Seele ganz Flamme wurde, und sein Inwendiges aus seinen Augen herausstrahlete, so daß er fast mit Enoch aus diesem äußeren in's innere Leben genommen und ein=

geschlungen zu werden gedachte, hätte nicht Gott Anderes mit ihm vorgehabt. So war es auch etwas Neues, daß er jetzt Gott wesentlich als lautere Liebe erkannte, während er vorher sich den Vater nur als Zorn gedacht, auch nicht unmittelbar zum Vater, sondern nur zu Christus hatte beten können. In solcher außerordentlichen Stimmung will er nun zwei ganzer Jahre verlebt haben. Nur zwei Stunden schlief er des Nachts, die übrige Zeit brachte er im Gebete zu. Aber dafür hatte er auch die seltsamsten Erscheinungen. Häufig war es, daß Engel zu ihm kamen und mit seinen Haaren spielten, selbst am Tage. Ein ander Mal wurde er wieder hinauf in ihre Chöre geführt, wo er sich ihre Namen aufzeichnen wollte, was man ihm aber verwehrte. Auch ward ihm dabei gesagt, daß er durch das Engelische Licht hindurchdringen, und in den Ursprung selbst eingehen müßte. So ward er also wirklich in den dritten Himmel erhoben, ob er im Leibe dabei gewesen, wußte er nicht. Aber wie in den Himmel, so führte Gott ihn auch in die Hölle, und zeigte ihm der Geister Unterschied, ebenso die Feuergeister, Metallgeister und Luftgeister dieser creatürlichen Welt, mit ihrer Macht, Wirkung, Regiment, Gestalt und Farbe, die eine unglaubliche Majestät präsentiren soll.

Zu bemerken ist, was erzählt wird, daß Gichtel sehr Mühe gehabt habe, dies zu verstehen, weil er damals ohne allen Wegweiser war; als er aber nach einiger Zeit Böhme's Schriften in die Hände bekam und die drei Principien und sieben Naturen erkennen lernte, sei ihm das Verständniß auch der tiefsten, göttlichen Verborgenheit aufgeschlossen worden. Zu den neuen Eröffnungen gehörte denn die Entdeckung des Melchisedekischen Priesteramtes, das er, wie wir nachher sehen werden, zum Mittelpunkte seiner Meinungen machte, ferner daß Gott sich jetzt ein Bethaus aus allen Völkern und Zungen errichten wolle, daß die Zeit des Kampfes zwischen Michael und dem Drachen bereits eingetreten sei, und daß der Ruf an ihn erginge: Du wirst mit dem Drachen (Apokal. 12.) kämpfen müssen.

Um aber zu begreifen, mit welcher Leichtigkeit grade Gichtel Visionen und Abenteuerlichkeiten aller Art erleben konnte, müssen wir einige Züge des bis zur Lächerlichkeit gesteigerten Hochmuths gleich jetzt anführen, mit welchen er noch in seinen spätesten Jahren das Unbedeutendste außer oder an ihm als die geheimnißvolle Spur übernatürlicher Kräfte verfolgte, und sich als Mittelpunkt aller dieser Anstrengungen mit Behagen betrachtete. Vom 28. September 1708 z. B. schreibt er an Ueberfeld, seinen vertrautesten Freund, daß der Satan aus seinem Innern wieder ausgestoßen sei, und mit allem seinen Erheben nichts mehr habe thun können „als eine Spukerei mit einer großen Ratte, die in seiner Kammer verschlossen gewesen, anrichten, welche solche Actiones gemachet, daß man recht verlegen worden, weil man's eher von einem Geist, als einer Ratte sollte vermuthen können“. Sie habe ihn nicht allein dadurch in der Nachtruhe gestört, sondern ihn endlich gezwungen, aufzustehen und ein Licht zu schlagen, worauf die Ratte sich in seinen Unterhosen verborgen habe, bis sie endlich von ihm am Morgen sei aufgejagt, gefangen und getödtet worden. „So sei es also nicht allein dieser Ratte Spukerei, sondern des Zornfürsten Grimm gewesen, der eine ängstliche Bitterkeit in seinem Gemüthe aufgeregt, daß er habe keiner Ruhe genießen können“. Ein anderes Mal hatte er Zahnweh. Woher dieses? Er forscht tiefer und immer tiefer in seinem Geiste nach, und siehe da steigen endlich „im Feuercentro“ die Geister zweier seiner Freunde auf, „die in großer Demuth da lagen“ und von denen er merkte, daß sie durch ihn wollten „in die himmlische Jungfrau eingeboren werden“, d. h. daß sie durch seine Vermittelung zur Einigung mit der wesentlichen Weisheit zu kommen wünschten. Nach langem Ringen im Gebet sei dies auch endlich von der Jungfrau gewährt worden, er habe sie „in seinen brüderlichen Liebewillen adoptiren dürfen“, und nun sei auch der Zahnschmerz vorbei gewesen (s. Br. an Ueberfeld vom 13. Jan. 1709).

Aus dem Wenigen, was wir bis jetzt angeführt haben, wird klar sein, daß die entsetzlichen Verirrungen Gichtel's unmöglich

mit einer richtigen Erkenntniß vom Worte Gottes und unserem Verhältnisse zu ihm bestehen konnten. Von diesem Punkte aus war allein der Weg zu jedem Irrthum geöffnet.

Die Schrift stand gar nicht als die ewige göttliche Wahrheit über Gichtel, er beugte sich nicht unter sie, sondern sprang nach Belieben mit ihr um, und machte eine subjective sogenannte Erleuchtung zur Norm, nach welcher er dolmetschen zu dürfen glaubte. „Ich achte", schreibt er an Georg Bechtmann (14. Nov. 1699), „die heilige Schrift als unsere normam fidei et vitae sehr hoch; allein sie muß unter dem Lehrmeister sein und diesem keine Regel des Verstandes vorschreiben; denn wir verstehen ohne den heiligen Geist gar nichts, wissen auch nicht eins, was wir bitten sollen, das Gott angenehm wäre, wenn er nicht Worte in unseren Mund leget".

Von dieser Höhe eigener Erleuchtung aus verlor auch für Gichtel die Bibel ihre Kraft. „Ich konnte auf die heilige Schrift mich nicht verlassen", heißt es in einem Briefe vom Jahre 1697, „bis Gott im Geist von Angesicht zu Angesicht erschienen und Mund zu Mund meiner Vorsorge mich versichert hat". „Die äußere Bibel", sagt er anderswo, „war mir zu schwach; ich konnte wegen der vielen Auslegungen und Verdrehungen mich darauf nicht betrauen; mich hat nichts erquicken können, und kann meine Seele noch nichts sättigen, als allein nur Gott in mir selbst im innern Grund, welches ist Jesus in uns. Ich habe meine Imagination nie weiter gehen lassen, Gott an keinem Orte gesuchet, gefunden, angebetet oder geehrt, als in mir selbst. Ich achte außer mir nichts, gebe alles in den Tod, und halte mich allein an den innern Gott in mir". Daher kümmert es Gichtel'n gar nicht, daß seine Hauptlehre, das Melchisedekische Priesterthum, in der Schrift nicht begründet ist; ja er nennt es grade deswegen: „eine theure Gnade Gottes, ein solches Geheimniß verstehen zu lernen, von dessen Urstand in der Schrift doch nichts Gründliches gemeldet werde" (d. d. 13. Juni 1702. Theos. Sendschr. Th. 1, S. 421). Denn,

meinte Gichtel, „die selbst im inneren Centro ausgeborene Erkenntniß ist die sicherste", und die rechte Erkenntniß, ja den Grund derselben, Gott selbst, habe jeder Mensch in sich, er dürfe nur in sich hineingehen und suchen. „Mir hat Gott", schrieb er 1676 an eine fürstliche Person, „noch den Reichthum seiner Gnade eröffnet, wie Gottes Reich in meiner Seele war, da ich in meiner Mutter Leibe verschlossen lag, und bin gar gewiß, wie jeder Mensch (Jude, Türke, Heide oder wie man Namen gibt) sollte es in seiner Seele finden, wo er nur mit Ernst darnach graben und in sich suchen möchte". Und in einem Briefe von 1696 heißt es: „Das erleuchtete Gemüth kann in keinem menschlichen Wort ruhen; es gehet immer auf's Centrum, und forschet in sich im Lichte der Natur nach dem Grund, welcher Gott selbst ist, und was es darinnen nicht gegründet findet, das lässet es als eine gute Meinung fahren, und ruhet in Gott".

Mit dieser Meinung von dem in jedem natürlichen Menschen verborgenen Reiche Gottes war nothwendig auch die andere gepaart, welche Worte und Wirkung der Gnade zu einem bloßen Werke eingeborener Kräfte verkümmert. „Wir müssen nicht auf Kräfte von Außen warten", schreibt er an Jemanden im April 1699, „sie liegen alle schon in der Seele und müssen nur durch den Streit erweckt werden". Der Apostel schreibt: Gott ist es, der in euch wirket beide das Wollen und das Vollbringen, und: wir sind nicht tüchtig, von uns selber etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott. Bei Gichtel heißt es dagegen anderwärts (Brief an Jones Wicker vom 3. März 1699): „Der Glaube liegt schon in der Seelen Grund eingesäet, diesem kommt Christus alsbald zu Hülfe; denn die Gaben und Kräfte Gottes liegen alle in der Seele verborgen, als ein Samen im Acker, und liegt nur daran, daß wir mit ernstem Gebet danach graben und solche aufwecken". Daß diese ganz verkehrte Innerlichkeit, mit welcher Gichtel nur in sich suchte, grub und leider fand, wenn sie schon so sehr dem geoffenbarten Worte und der unermeß-

lichen, freien Gnade Gottes überall abbrach, auch die rechte Anerkennung der äußeren Gnadenmittel werde aufgehoben haben, könnte man mit Recht von vorn herein vermuthen. Wahrhaft hochmüthig lauten die Worte, die er an eine Exulantin in dem Jahre seiner Verbannung aus Zwoll schrieb: „Ich bin selbst in mir im innersten Grund die Mutter Jesu; denn wenn ich Jesum nicht in mir geboren, in Elementen und äußeren Wesen finde ich ihn nicht, habe also die wahre Mutter, die Kirche, in mir". Mit den christlichen Confessionen ist er schnell fertig. „Die päpstische, lutherische oder wes Secten es sind, werden im Johanne die Hure, so auf'm Thier reitet, genannt", heißt es in demselben Briefe. Und wie er vom heutigen Predigtamte sagt, daß es durchaus nicht Gottes Ordnung sei, daß alle Wiedergeborene königliche Priester und Geistliche wären, nicht der lange Stab (Br. vom 13. Nov. 1703), so äußert er sich über die lutherische Kirche besonders hie und da sehr bitter. „Die Augsburgische Confession hindert den Geist Gottes", sagt er in einem Briefe vom 5. März 1700, „und so lange ein Gemüth an einer äußerlichen Religion hanget, kann es nicht zur Philadelphischen Liebesgemeinschaft durchbrechen; denn es betet das Thier an". Gichtel findet aber auch noch überhaupt: „man sei zur Zeit der Reformation mit Abbrechung des Papstthums vergnügt gewesen und habe nichts Besseres an die Stelle gesetzt" (Brief vom 4. Jan. 1697), und besonders ist es auch die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, von Luther so bestimmt hervorgehoben, die Gichtel'n sehr viel Anstoß gibt, so daß er zu sagen sich nicht entblödet: „Luther hat einen Mittelweg gebahnt, darauf man zwar ohne Streit sich eine Seligkeit eingebildet und die Zuhörer in eine fleischliche Sicherheit gebracht, daß man nun Christi Kreuz für lauter Thorheit achtet und die, so von dem gemeinen Weg der Weltkinder ein wenig abweichen, verfolgt, verketzert und verdammt" (Brief vom Jahre 1702). Nur Eines kann man hier zu Gichtel's Entschuldigung sagen: daß er über Luther urtheilte, ohne ihn zu kennen, und ihn und die evangelische Lehre nach dem Zustande der Kirche

seiner Zeit bemaß. Auf Gichtel's eigene Meinung über diesen Punkt kommen wir später.

Als Gichtel nach Amsterdam kam, fand er dort einen alten Prediger seiner Bekanntschaft, Herrmann Jungius, der in Monickendamm, ein paar Stunden von Amsterdam, angestellt war. Dieser Mann brachte es nun durch vieles Anhalten dahin, daß er in seiner Gemeinde zweimal das Abendmahl genoß. Allein, wie Gichtel's Biograph nach mehreren Stellen in seinen Briefen erzählt, er nahm bei fleißiger Einkehr wahr, daß Gott sich aus dem Aeußeren entzogen, und ihn kalt, unempfindlich und kraftlos stehen lassen, daß er mit Schaden wieder nach Hause gekommen u. s. w. Statt daß diese betrübende Erfahrung Gichtel'n auf seinen innern Zustand aufmerksam gemacht hätte, statt daß er bekümmert, bestürzt geworden wäre, dachte er gar nicht daran, diese trostlose Entdeckung auf seine Rechnung zu nehmen, sondern vielmehr „er eröffnete dem Prediger und stellte ihm vor, daß er zwar kein Verächter der Ordnung sei, sondern nur bemerke, daß solcher äußere Gebrauch eben sowohl ein Zeichen des Thieres und der Hure sei, daraus sich Gott entzogen, und er dasselbe also mit der Gemeinde ferner nicht mehr genießen könne". Und seit der Zeit ging er nie weder zur Kirche, noch zum Abendmahl. Wir haben einen merkwürdigen Brief Gichtel's vom Jahre 1675, wo er sich über Exorcismus, Taufe und Abendmahl äußert, den unnöthigen Streit der zwei Confessionen hervorhebt und eine Ausgleichung für sehr leicht möglich erachtet, besonders aber an dem Mißbrauch des Abendmahls, als eines äußerlichen Werkes, von dem man Seligkeit erwarte, ohne Christ durch innere lebendige Erfahrung zu sein, Anstoß nimmt. So recht er nun in dieser Beziehung hatte, so falsch war es, die Sache sammt dem Mißbrauch zu verwerfen. Ja, er scheut sich nicht zu sagen: „Daß solche Glieder, die in sich Jesum lebendig empfänden und schmeckten, mit den Thier-Teufeln (d. i. die halb thierisch oder teuflisch leben) nicht mehr das Brodt brechen und des Herrn Blut gemein machen wollten" (Brief vom 15. Juni 1697). Und höchstens wie eine

Concession lauten die Worte: „Um der Schwachen Einfalt willen aber sage ich dieses: wer Christi Tempel in seinem Herzen mit in die steinerne Kirche trägt, was mag ihm das Aeußerliche schaden?" Sonst aber sagt er: „Ich wünschte, alle Menschen träten zu mir und wären wie ich, es sollte wohl besser in der Welt gehen". (Br. an Mart. John vom 18. Februar 1699.)

5. Armuth Christi. Beten ohne Arbeiten. Seine Ansicht über den Fall Adam's und das Wesen der Selbstverläugnung. Verachtung des Wissens; Hochachtung der Speculation. Das Böse und die Materie. Ehelosigkeit.

Während der ersten Zeit seines Aufenthalts zu Amsterdam hatten sich die Hausgenossen Gichtel's, Charias und ein gewisser Hoffmann, entschlossen, ihren Unterhalt durch Uebersetzen und Correcturen zu suchen, wozu ihnen die Bekanntschaft mit einem Antiquar Namens Bansen behülflich war, von welchem Gichtel das Anerbieten erhalten hatte, für diesen Zweck ihn bei der berühmten Blaew'schen Buchdruckerei einzuführen. Gichtel zwar schlug es ab mit der Aeußerung, er wolle erst Gottes Willen erwarten, ob er hier oder an einem anderen Orte seine Dienste brauchen wolle. Aber als jene das Anerbieten benutzten, schloß er sich nicht aus, sondern übersetzte auch mit, und da er hierin sich geschickt erwies, fehlte es nicht an Arbeit und Verdienst, obwohl das Geld nie zureichen wollte. Dies fand nun Gichtel ganz in der Ordnung, denn er glaubte nicht, von Arbeit Segen erwarten zu dürfen. Und wenn dann außerordentliche Hülfe nach seinem Gebete um dieselbe kam, so brauchte er dies als einen Beweis für seine Hausgenossen, daß seine theosophische Praxis besser als ihre Theologie wäre.

Daß Gichtel's Leben nicht arm an solchen unerwarteten Zeichen göttlicher Fürsorge war, haben wir allerdings schon gesehen. Auch bei seiner Ankunft in Amsterdam erfuhr er sie. Denn als

er schon am ersten Tage seine ganze Baarschaft bis auf wenige Stüber hatte für Lebensbedürfnisse ausgeben müssen, und nun ohne Geld, ohne Freunde, in fremder Stadt seine Noth Gott klagte, ward ihm schon des anderen Morgens Hülfe gesendet. Ein ihm unbekannter Mann, der von ihm früher mochte gehört haben, trat herein und legte ihm 6 Dickthaler auf die Bettdecke, und ging mit freundlichem Gruße wieder fort. Aber nicht zu läugnen ist, daß diese Güte Gottes von Gichtel'n wie auf Muthwillen gezogen wurde. Denn hatte er zuerst eine Wohnung sich für 9 Groschen wöchentlich gemiethet, so glaubte er auch jetzt, nach erhaltener Hülfe, ohne Weiteres sich ein Häuschen um 32 Rthlr. jährliche Miethe aussuchen zu dürfen. Denn er meinte: ein rechter Streiter Christi lebe in unablässigem Gebete, und werde „zu äußerlichen Brodtkünsten ganz inhabil gemacht; der innere Brodthunger, wie er sich ausdrückt, dringe immer vor und trete den Brodthunger des Naturlebens zu Boden, in welchem Falle Gott dann dem Geistleben zu Hülfe kommen und die Reichen bewegen müsse, solchen Streitern Gutes zu thun". Und für Gichtel war nicht gesagt: so Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen (2 Thess. 3, 10—12); sondern hielt man ihm diese Stelle vor, so sagte er mit der Sophistik der Bibelverdrehung, die jenen Leuten eigen ist, entweder: es stehe in unserer Macht nicht, denn es heiße, sie sollen Alle von Gott gelehrt sein (!), oder: man benebele sich mit Pauli Worten und verstehe das Mysterium der Armuth nicht (Br. vom 17. Juli 1708), und lebe nicht des allerheiligsten Glaubens, in welchem man vom verbo Domini (dem innerlichen Worte) mit Begierde und Hunger esse u. s. w.[1]) Die Armuth Christi, pflegte er zu sagen,

[1]) Dieser allerheiligste Glaube ist die fünfte der sieben Glaubensstufen, deren der Verfasser von Gichtel's Lebenslauf, indem er verschiedene Aeußerungen Gichtel's systematisirend zusammenstellt, gedenkt. Noch tiefer, heißt es dort, ist fünftens der Glaube, der im ewigen Grunde mit dem Worte Gottes schafft und bildet und Speise wirkt, die nicht vergänglich ist, da Gott mit dem himmlischen Manna das äußere Brot gibt.

ist der erste Trapp des engen Weges, und wer vom Altar leben will, darf nicht von seiner Hände Arbeit leben. Das Gegentheil nannte er am irdischen Mammon hängen, und so lange man dies thue, könne man nicht glauben, weil der Glaube schaffe, da nichts geschaffen ist (Br. vom 26. Juli 1697). Daher arbeitete auch Gichtel nach dem Tode seiner Hausgenossen, des Predigers Charias (im Jahre 1673) und Hoffmann's (im Jahre 1677) gar nichts mehr, sondern ergab sich, wie sie das nannten, gänzlich in den Willen Gottes, und ließ sich von fremden Wohlthätern ernähren. Und wie er dies selbst that, so rieth er auch seinen Freunden, weder ein Handwerk zu lernen, noch selbst durch Information der Kinder sich Unterhalt zu verschaffen (s. Br. vom 16. Aug. 1697 und 26. Oct. 1700 u. A.); denn wenn Gott die Seele gänzlich ergreife, und in seinen Weinberg führe, würde man weder das Eine noch das Andere zu thun bequem sein[1]). Die Welt aber, sagt er anderwärts, ist nicht werth, das Mysterium der Armuth Christi zu wissen: maßen ich's auch allezeit verborgen gehalten, und leiden müssen, daß es wider meinen Willen durch meine Mitzweige ist aufgedeckt und schändlich verachtet worden. Diese Selbstverläugnung und eigenerwählte Heiligkeit in Entäußerung von allem Irdischen hing mit seiner Meinung von der Art des Falles Adam's zusammen. Der Gedanke „weil Adam in eine Annehmlichkeit des Irdischen eingegangen, ist Christus daraus gewichen, und hat in dieser Welt nichts Eigenes besessen, auch nur die Nachfolge gelehrt", kehrt in seinen Briefen oft und weiter ausgeführt wieder[2]). Nach Gichtel

[1]) Gegen die Ansicht Gichtel's von Arbeit und arbeitslosem Glauben ist zum Theil die 1724, 4., in Leipzig erschienene treffliche Epistola des Jo. Fr. Buddeus gerichtet, die man vergleiche.

[2]) S. Th. V. Br. 131. S. 3754. So heißt es in einem Briefe an Jo. Fr. Schultze vom 16. August 1707: Es ist offenbar, daß Adam uns in die Begierde der Irdigkeit eingeführet, weswegen wir sterben müssen. Christus hergegen hat uns mit seiner Verläugnung des Irdischen aus der irdischen Sucht ausgeführet, und die Verläugnung durch sein Blut befestigt, daß, Amen, Niemand, er mag so gelehrt sein

hätte man nicht sagen dürfen: die Sünde, sondern: das Irdische ist der Leute Verderben, denn alle Berührung mit Dingen, die nicht an sich geistlich sind, däuchte ihm dem innern Leben zu widerstreiten, als ob das Sichtbare nicht auch ein Werk der Hände Gottes, und die Ordnung natürlicher Verhältnisse nicht göttliche Ordnung wäre. So gehörten nach Gichtel selbst die Freundschaftsbande des Blutes zu dem, was man, wie allen irdischen Besitz, verläugnen müsse, um los und ledig und von Allem frei zu sein, woran der Weltgeist uns noch festhalten könnte (Br. vom 27. September 1702. Th. VI, S. 1618). Kein Wunder ist demnach, daß er die Musik, welche ihn noch in der ersten Zeit manchmal erquickt hatte, indem er Abends zu seinem Klavikord ein geistliches Lied sang, endlich auch „durch den Tod Christi führte, daß sie ihm aus der Sinnlichkeit wegfiel, und nachmals lieber im Geiste eine stille Harmonie machte", damit er nur nichts mehr mit der „äußeren Musik" zu thun habe. Daß er in der Verläugnung alles Aeußeren doch gewisse Schranken kannte, aber auch, wie er dies besonders gut verstand, vollkommen genügende Erklärung von deren geistlichen Nothwendigkeit bereit hatte, beweist folgender Zug. Er hatte anfangs viel gefastet, um die nöthige Stimmung für das Gebet zu erhalten. Allein er fand, „daß dies nicht bessere, sondern nur die Natur irritire und grimmig mache, so daß man nicht einer Mücke Sausen ertragen könne, was dem Werke Gottes mehr hinderlich als förderlich sei". Er fastete nun nicht mehr. Dagegen nahm er jetzt öfter zwei Mahlzeiten statt einer zu sich, ohne daß es ihn beschwerte, wobei er sogleich die Bemerkung machte: „daß wenn der Hunger der Seele in der Liebe Jesu groß wäre, auch des äußeren Menschen Appetit nach der Speise wachse".

Zu den unnützen äußeren Dingen rechnete er natürlich alles Wissen. Er verachte zwar die Gelehrtheit nicht, sagte er, denn er habe von diesem Stoff auch ein Kleid an, aber daß die Memorie

als er will, sein Discipul sein kann, er verläugne sich denn selbst mit allem Irdischen. Besonders vgl. noch Th. V. Br. 22. S. 3250.

in äußeren Wissenschaften schwach werde, erführen alle Nachfolger Christi: der Dagon könne bei der Bundeslade nicht bestehen; solle Christus allein in dem Gedächtniß leben und fixiret werden, so müsse alles andere Wissen weg. Damit tröstet er auch einen Freund, der über schwaches Gedächtniß klagt. Wenn ihr's, lieber Bruder, schreibt er, gründlich verstündet, solltet ihr euch deswegen nicht beklagen; denn weil wir den Jesum crucifixum in der Memorie halten müssen, so kann darinnen nichts bestehen. Und in einem Briefe vom 15. Septbr. 1699 heißt es: Die Gelehrtheit herrschet wohl mit ihrem vernünftigen Studiren und suchet alle Mysterien Gottes in der Höhe, als im Gestirne; allein sie spricht keine Kraft, sondern nur Wissen aus, und ist wie eine Sackpfeife, welche der Pfeifer aufblasen muß, soll sie tönen und schallen. Daß Gichtel hiemit nicht den Mißbrauch der Gelehrsamkeit, sondern sie selbst meinte, und wie er wahrhafte Christen eben um ihrer allein willen mißachtete, beweist am deutlichsten eine Stelle des schon früher angeführten Briefes vom 5. März 1701, wo er über Spener sagt: „Seine Episteln wollte er wohl lesen, wäre die Zeit nicht so kurz; er wisse aber schon vorhin, daß Spener das malum hujus saeculi, die böse Zeit, weder heben, noch Babel heilen werde, darum sei ihm wenig daran gelegen. Heidnische Gelehrtheit wolle es nicht thun". Wir kennen Spener's heidnische Gelehrtheit. Gichtel'n konnte freilich weder Spener's Ernst für wahre Wissenschaft, noch seine evangelische Nüchternheit, Demuth und Einfalt behagen[1]).

[1]) Wir verweisen, was Spener'n betrifft, hier abermals auf seinen trefflichen Brief an Breckling in den Unsch. Nachr. vom Jahre 1718, und heben nur eine Stelle, S. 376 ff., heraus. Er hat dort nämlich zuvor vom Nutzen der Sprachstudien, des Studiums der Geschichte, der Philosophie u. s. w. für den Theologen gesprochen, und fährt nun fort: Nur daß man das Nöthigste am meisten treibe, und die Auditores dahin anweise, daß sie wahrhaftig glauben, ihr Fleiß und des Präceptors Arbeit möge ihnen die göttliche Erkenntniß nicht in das Herz bringen, sondern sie müßten, sobald sie ihre Studia anfingen, alsobald die erste göttliche Wahrheit, so in ihren Herzen bezeugt wird: wie wir mit Christo der Sünde sterben und zu einem neuen Leben auferstehen müßten, dazu lassen kräftig sein, daß sie darnach

Er selbst, der viel Bücher ohne Unterschied früher gelesen hatte, entsagte nun solchem Lesen, denn der Teufel, so meinte er, habe ihm dadurch so viel listige Einwürfe in's Gemüth geschoben, daß er oft wünschte, so viel Wissen nicht gesammelt zu haben und nun andere gute Gemüther durch seinen Schaden klug zu machen suchte. Das Leben der Altväter von Arnold, ein (das Hervorheben einer falschen Ascetik abgerechnet) gutes Buch, hielt er zuerst noch besonders hoch. Allein alle vergaß er über Jakob Böhme, von dem er sagte, das er ihm beim Lesen der heiligen Schrift weit besseren Dienst gethan habe, als alle Wissenschaften der hohen Schule, indem er sich oft verwundert, daß dieser einfältige Mann die hebräischen Namen viel tiefer ausgewickelt als Juden und Christen. Wenn etwas in heiliger Schrift dunkel, magisch oder mystisch geschrieben sei, Böhme löse Alles auf (Th. II, S. 1034). Vor Allem lobte er seinen 27. Sendbrief. Man mag von Böhme halten, was man wolle, so ist doch gewiß, daß er schon als Original besser war,

---

ihr Leben anzustellen sich beflissen und in einem solchen Stande ständen, worin der heilige Geist durch ihrer Präceptoren und ihren eigenen Fleiß bei ihnen die wahre Erkenntniß wirke, damit es nicht eine bloße buchstäbliche, sondern rechtschaffene göttliche Erkenntniß sei. Damit stehen die akademischen Studia in heiligem Gebrauch, und werden nun nicht mehr zur Hegung des Hochmuths oder als akademische Eigenheit, sondern zu Gottes Ehren eingerichtet. Da wird der Weg auch nicht mit Lucifer und Adam aufwärts gehen, Gott etwas mit eigener Weisheit und Gesuch abzurauben, sondern der Mensch wird sich nur befleißen, allemal die Gnade anzunehmen, und derselben treulich zu brauchen, die ihm der Herr gibt und ihn immer zu weiterer Gnade fähig macht. Da wird's nicht mehr unser Werk, sondern Gottes Wirkung in uns sein, was wir haben. Hierauf lasset uns mit Vermahnen, Erinnern, Strafen, Bitten und Flehen arbeiten, ob's dahin auf Universitäten gebracht, oder nur an einem Orte der Anfang gemacht würde, auch solches öfter bezeugen, daß wir NB. nicht der Akademien und Studien Untergang, sondern ihre Heiligung suchen. So werden wir durch Gottes Gnade mehr ausrichten, als wo der Verdacht, es werde alle Gelehrtheit verworfen und der Schulen Verderben verlangt, auch die rechtschaffenen Gemüther, welche die Besserung selbst verlangen und darnach sich nach Möglichkeit bestreben würden, von der ganzen Sache abschrecket oder sie zuwider macht.

als seine Copie, besser aber auch, weil der Schuster neben seiner Speculation einfältig und treu fortschusterte, während der Rechtsgelehrte des Schusters Schriften las und daneben — nichts that. Uebrigens hatte Böhme auf Gichtel'n den schlimmen Einfluß, den er auf Jeden haben muß, der nicht mit dem schlichten Worte Gottes sich auf jenen Fels gestellt hat, auf dem man das wilde Wasser speculirenden Uebermuths kann getrost heranspülen sehen. Die einzigen Schriften, die Gichtel neben Böhme las, waren Bücher von Naturforschern, „um des Lichtes der Natur willen". Auch das war schlimm, wenn er gleich von dem damaligen herrschenden Hang zur Alchymisterei durchaus frei blieb, welche er zwar nicht unbedingt verwarf, eben so wenig aber unbedingt billigte, für seine Person wenigstens nie darauf einging, und alles Goldmachen, Aufsuchen metallischer Tinkturen u. s. w. für unnütz erklärte[1]). Denn mit der Naturforschung verhält es sich wie mit dem Studium der Philosophie; der Becher muß ausgetrunken werden, soll er uns zum Quell der wahren Weisheit führen. Mit dem bloßen Nippen am Becher, zumal an dem der damaligen „Naturkunde", war rein gar nichts gethan.

Wir sehen jedoch aus dem Angeführten, daß Gichtel eigentlich nicht alles Wissen verachtete, sondern nur das, was seiner Stimmung nicht zusagte. Das ist ein diesen Leuten sehr gewöhnlicher

[1]) S. besonders einen Brief von 1697, Th. V. S. 3209 ff., vom 5. März 1701, Th. IV. S. 2608 f. und vom 2. Juni 1702, Th. III. S. 2413. In einem Briefe von 1703, Th. V. S. 3340 heißt es: „Die Seele ist aus einem tieferen Centro, nämlich aus Gott selbst ausgehallet, und lebet nicht vom Brodt, sondern vom verbo Domini; daher auch Gott die metallische Tinctur unter eine unbeschreibliche Einfalt beschlossen, daß keine Vernunft, wie scharf sie auch ist, solche ergründen, erforschen und finden kann". In einem anderen Schreiben von 1703, Th. V. S. 3332 sagt er: mir hat sophia, nicht tinctura auri beliebt. Von den Goldmachern sagt er ebendaselbst S. 3334: „Gott und die Natur hasset solche falsche Gemüther". Unter der Erbschaft des alten Bansen, der Gichtel'n Alles vermachte, fielen ihm auch an 400 chemische Processe zu, die er aber alle weggab, wie er in mehreren Briefen erzählt.

Irrthum, in der Einbildung gänzlicher Willenlosigkeit und Selbstentäußerung ihrem subjectivsten Belieben nachzugehen. Hiezu kam noch, daß bei Gichtel der Irrthum einer vermeinten gänzlichen Selbstverläugnung von einer anderen Seite genährt ward, indem er das Ich und seine Gelüste im Körper und seinen Begierden hauptsächlich finden und bekämpfen wollte, das für den schwersten Sieg hielt, dessen Ueberwindung äußerlich am wehsten that, und darüber den Eigenwillen seine feinsten Gewebe im Innern ruhig fortspinnen ließ. Denn, sagte er (Br. vom 14. Mai 1709), „der Teufel wohnet im äußeren finsteren Fleisch, und wirft sein Egest in die äußeren Sinne und Gemüth, bedecket nur das Licht der Natur, als des Gestirns, den inneren Menschen oder Willen kann er aber nicht regen, als nur durch Imagination. Darum müsset ihr euch nur an den innern Menschenwillen halten, der in seinem Himmel verborgen lebet und nicht sündigen kann, sondern des Teufels Egest und Einflüsse verflucht". Diese Unberührbarkeit und Unbefleckbarkeit des innern Menschen durch die Einflüsse des äußern war bei Gichtel zur festen Gewißheit nicht ohne eine gewisse Consequenz geworden, die sich ihm aus seiner verkehrten Ansicht vom Falle des ersten Menschen ergeben mußte. Der 78. und 79. Brief des ersten Theiles der theosophischen Sendschreiben verbreitet sich hierüber ausführlich, obwohl in vielen andern dieselbe Materie wiederholt wird. Die alte Meinung, welche Gichtel hatte durch Böhme kennen lernen, war es, nach welcher auch er den ersten Menschen in die Classe der Kryptogamen versetzte und seine Herrlichkeit darin fand, daß er zuerst Mannweib oder die Potenz von Beiden war. Durch Imagination sollte das Menschengeschlecht fortgepflanzt werden; aber Adam war durch den Anblick der Thiere zu dem Wunsch einer Aenderung geführt, den Gott auch gewährte, der irdischen Sucht, welche der Teufel in den reinen krystallinischen Leib Adam's gebracht, nachgab, den Adam mit einem irdischen Leibe bekleidete, und im Schlafe die Eva bildete u. s. w. Daß aber Gott an dieser Aenderung einen Ekel habe, soll Jakob's Streit,

der Bund der Beschneidung u. A. beweisen, wie auch die Stelle im 1. Br. an Tim. 2, 14 so verdreht wird, daß es dort heißen solle: das Weib sei in der Uebertretung gemacht worden. Allen diesen Träumereien, von denen die Schrift kein Wort sagt, liegt der Hauptgedanke zu Grunde: des Menschen Verderben besteht in der Neigung vom Geistigen weg zum Irdischen und Sinnlichen, und darin bestand auch der Fall des ersten Menschen. Demnach wäre folgerecht auch nur die einzige Umkehr in Abtödtung der Sinnlichkeit zu suchen. So nun auch Gichtel. Er war noch zu ehrlich, um sich in das, was man allein als Sünde anerkennt, wie in ein angenehmes Unglück mit Schick zu fügen. Zwar glaubte er, eine Nothwendigkeit des Streites zwischen Materie und Geist, Bös und Gut gefunden zu haben. Sagte er ja doch mit Böhme: Das Contrarium machet Gott herrlich: denn wenn keine Finsterniß wäre, sollte das Licht nicht so werth geachtet werden (Br. an Andr. Morell vom Jahre 1697). Und er wollte unter Satan Gottes Zorn verstanden wissen, welcher in der von Gott selbst hervorgerufenen Finsterniß in Gottes Wesen seinen Ursprung habe, nur daß Liebe und Zorn in Gott in gleichem Gewichte und Harmonie ständen, während dies in der äußern Welt nicht der Fall sei, da der Zorn durch Adam's Fall sich emporgeschwungen habe und das Oberregiment prätendire (s. Br. vom 13. Juli 1697 und März 1698, Th. II. S. 702 ff., 846 u. s. w.). Er sah freilich nicht ein, daß die vollkommene Güte, die in ein Gleichgewicht von Bös und Gut gesetzt wird, eben so sehr aufhört vollkommen zu sein, als sie das Böse nicht mehr bös sein läßt. Ebenso fiel ihm nicht ein, daß ein Hinderniß, welches hochnützlich sei, nur höchst uneigentlich Hinderniß genannt werden könne, sondern Förderungsmittel heißen müsse, und daß es daher absurd sei zu sagen: der irdische elementarische Leib ist uns eine gewaltige Hinderung im Geistlichen und doch zum rechten Wachsthum des Innern hochnützlich, als der Mist auf dem Acker zur Saat ist[1]) (Br. vom 14. Juli 1699). Es war

[1]) In einem Briefe von 1695, Th. I. S. 214 heißt es: daß der irdische

darum jene gute praktische Inconsequenz, welche so oft die gemachte systematische Weisheit Lügen straft, und nun auch Gichtel'n bewog, jenen von der einen Seite als heilsam erkannten Mist gar nicht ruhig auf dem Acker faulen zu lassen, sondern mit aller Macht ihn wegzuräumen. Das Unglück lag darin, daß er nicht erkannte, es sei eine Verkehrtheit des Geistes, die den Leib schände und des Leibes Triebe zu Dienern ihrer Bosheit mache, während der Leib an sich so gut Gefäß der Finsterniß, als ein Tempel des Lichts und des heiligen Geistes sei, so daß er, wie jener geistreiche Mann sich ausdrückt, Wüste oder Paradies sein könne, je nachdem man ihn baue.

Consequent war aber Gichtel in der Uebertragung seiner vermeinten Erkenntniß auf das praktische Gebiet, wir meinen in seinen Ansichten und seinem Verhalten in Bezug auf die Ehe. „Hätte Luther", sagt Gichtel, „im Beginn der Reformation den Cölibatum fein gelassen, sollte er viel besser gethan haben; so wäre noch ein Nachdenken geblieben, aber so hat die viehische Sucht das Oberregiment gekriegt u. s. w." Wer von seinen Freunden sich verheirathete, galt in seinen Augen nichts mehr. Breckling machte er bittere Vorwürfe darüber; doch wissen wir nicht genau, wie weit Gichtel's anderweitiges Mißverhältniß zu diesem Manne oder eine wirkliche Unziemlichkeit Breckling's bei diesem Schritte, welche Gichtel's Biograph andeutet, hiebei einwirkte. Aber auch den wirklich frommen, wenn auch in mancher Verirrung befangenen Arnold entblödet sich Gichtel nicht, einen blinden Pharisäus zu schelten, der durch den freien Umgang mit Gastereien und Umgang mit Weibsleuten gefangen worden sei, anfangs zwar in sophiam sich verliebt, nachher aber Alles refutiret habe, als er sich mit der S. Tochter ehelich eingelassen, was aber nur ihm, nicht Gichtel'n

elementarische Leib ein ganz fremdes Wesen am Bilde Gottes und nur ein finsteres Gefängniß der Seelen sei, darin der Teufel sein Raubschloß habe und sein höllisch Egest immer in's Gestirn werfe. Und anderwärts Th. III. S. 1877 nennt er den Körper: den Saustall des irdischen Fleischhauses.

und seinen Anhängern, Schaden gethan habe (Br. vom 16. August 1707[1]).

Zwar äußert sich Gichtel öfter, daß er die Ehe nicht gradezu verbiete, z. B. in einem seiner letzten Briefe vom 14. Januar 1710 (Th. I. S. 587), wo er sagt: „nicht daß wir die Ehe verbieten; wer freien will, der sündigt nicht; aber dieser schweren bedrängten Zeit zu entgehen, achten wir besser zu sein, sich um des Himmelreichs willen beschneiden", und anderwärts (Th. III. S. 2213), wo er sich gegen Jemand, der ihm vermuthlich die Stelle im 1. Br. an Tim. 4, 3 vorgehalten hatte, ausdrücklich damit verwahrt, daß es dort ja heiße, verbieten werde der Antichrist zu ehelichen, was er, Gichtel, nicht thue. Daß dies übrigens eine bloße Ausflucht war, die Gichtel wahrscheinlich dieser Stelle wegen traf (obschon er trotzdem immer noch in eine Kategorie mit Jenem, von Dan. 11, 37 bezeichneten, fiel), daß er die Ehe, zum mindesten allen ehelichen Umgang, als durchaus der Wiedergeburt und Erneuerung zum göttlichen Ebenbilde widerstrebend, ebenso hätte verbieten müssen, als er ihn verwarf, das geht aus unzähligen Stellen seiner Sendschreiben hervor, und ward auch von seinem Freunde und Nachfolger Ueberfeld unumwunden behauptet und gelehrt[2]). Nur Eines kam auch noch hinzu, was Gichtel'n am ausdrücklichen Verbote hindern mochte: weil er diese hohe Vollkommenheit blos als eine Gabe weniger betrachtete, wo dann ein allgemeines Verbot hätte unnütz erscheinen mögen. So sagt er (Br. vom 1. Juli 1702): Wir verbieten die Ehe nicht, sondern melden mit Grund: wer uns nachfolgen, Jesum anziehen und wieder im Gemüth zur Ruhe kommen will, muß Weib, Kind, Magd, Knecht, Vieh von sich thun, und dieses Mysterium ist eigentlich des Melchisedekischen Priesteramtes Grund. Wie allgemein nothwendig ihm jedoch von an-

---

1) Vgl. die bitteren Aeußerungen über ihn Br. 101 des 1. Thls. u. 3. S. 409. Th. I. Br. 134. S. 572. Th. III. Br. 78. S. 2190. Th. IV. Br. 48. S. 2700.

2) S. die Auszüge aus zwei merkwürdigen Briefen Ueberfeld's vom Jahre 1716 in den Unsch. Nachr. vom Jahre 1721, S. 328—32.

derer Seite die Ehelosigkeit oder Enthaltung erscheinen mußte, läßt sich leicht klar machen. Die Wiedergeburt und Erneuerung zum göttlichen Ebenbilde, zu welcher er doch wahrscheinlich alle Christen berufen glaubte, findet er in einer Versetzung des Menschen in den ursprünglichen Stand Adam's, in welchem die göttliche Dreiheit (wir bedienen uns, so viel als die Deutlichkeit zuläßt, seiner eigenen Worte) Vater, Sohn, heiliger Geist im Innern des Menschen soll ausgeboren werden, was eben dadurch geschieht, daß wir, wie Adam Mann und Weib zugleich war, ebenfalls diese beiden Geschlechter in uns vereinigen, indem wir allein mit der Sophia, der wesentlichen Weisheit, ein geistiges Ehebündniß eingehen[1]). Dieser geistigen Ehe widerstrebt nun gradezu die leibliche. Wie kann diese aber göttliche Ordnung sein? Dies bezweifelt auch Gichtel. In einem Briefe vom 18. Januar 1704 sagt er: „Der Teufel werde zur Ehe rathen, mit dem Vorgeben, sie sei Gottes Ordnung", und an einer anderen Stelle (Br. vom Jahre 1699, Th. III. S. 2216) heißt es: „Christus hat uns ja die Zeit Noä vorgestellt, daß man werde freien und sich freien lassen, welches man ja für Gottes Ordnung hält, und doch mit unter die Sünden der letzten Welt gestellet sehen muß". Wenn Gichtel ebenso dann auch das Essen, dessen in demselben Verse gedacht wird, unter die Sünden der letzten Welt rechnete, so war freilich nichts zu machen. Am Abscheulichsten ist, was er in einem Briefe vom 1. Juli 1702 weitläufig entwickelt (vgl. andere Stellen unten in der Anmerk.), daß der Ehestand vor Gott nur eine Hurerei und wider die erste Ord-

---

[1]) Man vergleiche vor Allem den 94. Brief des dritten Theils S. 2253—64. In einem Briefe vom Jahre 1704, Th. IV. S. 3056 heißt es: Wer den alten Menschen erheben will, mag's thun; wir suchen den verborgenen Menschen zu eröffnen, welcher herrschen soll, und der die Jungfrau der Zucht, Reinigkeit und Keuschheit selbst und in der Begierde zur viehischen Vermischung todt ist. — Ich habe Einigen, die das Ehebett so hoch erheben, gezeigt, daß es auf's Allerbeste genommen nur eine Hurerei vor Gott sei; denn es doch wider Gottes erste Ordnung ist. Ebendasselbe Brief vom 25. März 1702, Th. VI. S. 1474 ff.

nung der Schöpfung sei. Mit welcher Wahrheit biblischer Begründung er sich auf Stellen wie 2 Mos. 19, 15; 1 Sam. 21, 4; 1 Cor. 7, 5 berief, um aus ihnen die Nothwendigkeit gänzlicher Enthältung zu beweisen, sieht Jeder, der die Worte dort selbst vergleicht. Wo war also die biblische Gewißheit, mit der Gichtel schreiben zu dürfen glaubte: Darum sage ich in guter Treue: wen das Paradies mit dem Baume des Lebens in dieser Zeit innerlich zu schauen, empfinden und schmecken lüstet, hasse alles Irdische und meide ja die Venus (natürlich hier nicht: Ausschweifungen und Sünden der Wollust, wie sie nicht weniger innerhalb, wie außerhalb der Ehe stattfinden können); denn die hineinfallen, können zur Mahlzeit nicht kommen, nach Christi eigener Lehre? Was war es mehr als abenteuerliche Schriftverdrehung, wenn er mit Bezug auf die angeführte Stelle im 1. Corintherbriefe sagte: weil ein Priester Christi unablässig beten müsse, so müsse er sich auch durchaus dem Weibe enthalten? Wenn er in einem Briefe vom 4. September 1696 (Th. II. S. 639) schreibt: Er habe verschiedene von Gott erweckte Herzen gekannt, die bei sich selbst beschlossen hätten, einsam zu bleiben und nachher sich verheirathet, aber immer geseufzt und gewünscht hätten, daß sie nicht getraut wären, weil sie Verlust an den göttlichen Kräften fühlten, und Gichtel nun meint, daß darunter ein großes Geheimniß stecke, er es ihnen vorher wohl gesagt, sie aber nicht gehört hätten, und daß ihm die Jungfrau (Sophia nämlich) geoffenbart habe, daß ohne gänzliche Reinheit man ihrer nicht beständig genießen könne — so lassen wir Gichtel'n mit seinem gemachten Geheimniß, und bedauern, daß er nicht lieber jene Männer, die er als Zeugnisse für seine Einbildung betrachtete, auf die Ehe aufmerksam machte, die allein die Verheißungen für sich hat, in welcher die Männer die Weiber lieben, gleichwie Christus geliebt hat die Gemeinde, die Weiber unterthan sind ihren Männern, als dem Herrn, und der Mann des Weibes Haupt ist, gleichwie auch Christus ist das Haupt der Gemeinde und ist seines Leibes Heiland (Eph. 5). Eine solche in Christo geheiligte Ehe, ein solches Abbild

des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde, das eben dadurch als göttliche Ordnung sich erweist, kannte Gichtel nicht, weil er nichts sehen wollte, als was ihm zu sehen gutdünkte.

Daß er eine natürliche Abneigung gegen den Ehestand gehabt habe, noch ehe eine entschiedene Meinung ihn dagegen bestimmte, wissen wir aus seiner früheren Lebensgeschichte. Auch sagt er später in einem Briefe vom 15. Mai 1700, „daß der Herr ihm ein keusches Gemüth gnädig gegeben habe, das den bemakelten Rock des Fleisches hasse", und sein Leben ist, soweit es eines Menschen Auge vorliegt, ein Zeugniß für diese seine Behauptung. War ihm das nun gegeben, so mochte er mit vollkommnerem Recht in dem Stande bleiben, in welchem auch der Apostel blieb. Daß er aber dabei so oft an den Apostel dachte, daß er auch hierin ein neues Feld sah, einen Triumph über allerlei Versuchungen zu feiern und dessen rühmend zu gedenken, das war sehr vom Uebel. Gichtel that nichts und beschäftigte sich nur mit sich; kein Wunder, daß alle Briefe ein Wiederhall seiner Kämpfe sind, die er beschaute und anpries und wieder beschaute und zu preisen nicht aufhören konnte. Daher sind wir denn auch in den Stand gesetzt, in eine sehr verwickelte Geschichte von Heirathsanträgen aller Art zu blicken, die, wenn Gichtel nicht allein von sich zu erzählen gewußt hätte, der Welt gewiß wären verborgen geblieben. Auffallend ist wirklich, daß Gichtel in diesem Punkte so oft auf die Probe gestellt wurde. Pflicht, Dankbarkeit, ja einmal auch Neigung zogen ihn — er wies aber Alles von sich ab. Wäre die Gesinnung, in welcher er es that, ganz lauter gewesen, so müßte man seiner Unerschütterlichkeit sich freuen. So bleibt man zum Mindesten ungewiß, ob Gichtel in allen diesen Fällen recht handelte. Von den in ihrer Art merkwürdigen Einzelfällen, in welchen Gichtel seiner Abneigung gegen die Ehe treu blieb, glauben wir aber hier Umgang nehmen zu dürfen.

6. Das Melchisedekische Priesteramt.

Wenn irgend Jemand eine schreckliche Warnung erfahren hat, was es für Folgen haben könne, wenn man, statt dem bestimmten ausgesprochenen Willen Gottes im Worte der Schrift überall zu folgen, in jedem einzelnen Falle noch auf außerordentliche Winke im Innern wartet, so war es Gichtel selbst. Der ältere Bruder einer Gichtel näher stehenden Wittwe hatte sich vom Anfange seiner Bekanntschaft mit Gichtel an nicht allein als zärtlicher Freund, sondern als wahrhaft freigebiger Wohlthäter ihm gezeigt. Dieser junge Mann faßte eine heftige Neigung zu der Tochter seines Oheims in Hamburg, befragte Gichtel'n, der, weil er das Mädchen nicht kannte, anfangs gar keinen Rath gab, endlich aber, weil Jener mit Bitten nicht ablieẞ, nach fast anderthalb Jahre langem Fasten und Beten, wie erzählt wird, Aufschluß von Gott erhalten zu haben meinte, wonach er seinem Freunde abrieth. Dieser dankte und war zuerst entschlossen, dem Rathe zu folgen; allein er änderte sich, reiste nach Hamburg, und vergaß den Rath, was Gichtel'n nicht wenig schmerzte. In jener Stadt nämlich angekommen, bemühte er sich auf alle Weise, das Herz des Mädchens zu gewinnen, und verschwendete ungemessene Pracht und Geschenke, so daß in Jahresfrist eine Summe von 30,000 Gulden vergeudet, und er selbst noch dazu seinem ersehnten Ziele nicht einen Schritt näher gekommen war. Da ward er mißmuthig und verzweifelnd; er hatte Niemanden, bei dem er Trost und Stärkung hätte finden können, und bat daher in einem kurzen Briefe Gichtel'n dringend, er möge doch eiligst zu ihm nach Hamburg kommen, er habe ihm etwas zu sagen, das er keinem Briefe anvertrauen dürfe. Des Freundes angelegenste Bitte, seine eigene gänzliche Berufslosigkeit, die Verpflichtung für den Wohlthäter, alles natürliche Gefühl, geschweige denn der Schrift Gebote, weit entfernt, Gichtel'n abzuhalten, hätten ihn, so denkt man, auf Flügeln der Liebe zu dem Unglücklichen treiben sollen. Aber nein. Der Brief

kommt und „er bringt ihn vor Gott in's Allerheiligste, dessen Zustimmung im Willen erst zu erlangen; Gott aber hat das Gemüth verschlossen“, erzählt er selbst. Umsonst sehnte sich jener Verzweifelnde nach dem Freunde; nicht einmal Antwort erhielt er. Da geht er hinaus zur Stadt, gibt seinem Kutscher Befehl ihm zu folgen, aber ehe dieser nachkommt, hat sich sein unglücklicher Herr mit fünf Wunden erstochen.

„Wie mich dieser Fall geschmerzet“, schreibt Gichtel in einem Brief vom 12. October 1709, „kann ich nicht ausdrücken. Denn wenn ich in's Gebet einkehren wollen, ist mir die Seele erschienen, welches mir nicht wenig Hinderniß beigebracht. Als ich nun in solcher Bestürzung stand, sprach das innere oraculum im Licht: du mußt der Seele helfen. Ich fragte das Wort, womit? welches mir dann das Wort Luc. 16, 9 (machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten) geöffnet. Mit höchster Verwunderung war ich umgeben, daß ich diese Worte so vielmal mit Unbedachtsamkeit gelesen, und bat Gott herzlich, daß er es in mein Herz in der Kraft einschreiben wolle. Welches Gott gnädig erhört. Also hab ich mein Leben in die Hand gefaßt und sieben ganzer Jahre mit Gott gerungen, bin auch ein ganzes Jahr des Nachts außer meinem Leibe gewesen, der Seele ernstlich Muth einsprechend, daß er sich in meinen brüderlichen Willen einfassen und mit eben der Furie, damit er sich aus dem irdischen Leibe gerückt, aus dem Gefängniß reißen müsse. Welches endlich durch Gottes mitwirkende Kraft gelungen, daß er aus dem Feuer mit einem so schönen Glanz, der alle Sterne übertrifft, gekommen und in das Paradies eingegangen“. — — Sich selbst also, als „Selbstschuldner“, glaubte er darbringen zu können, um seines Freundes Seele zu erlösen, und nicht genug hatte er an dieser wahnsinnigen Verirrung, sondern nachdem er diesen ungemeinen Sieg errungen, glaubte er Gott auch bitten zu dürfen, er möge ihm die Teufel schenken, damit er sich für sie zum Opfer bringen und sie erlösen könne. Nun sei er auch wirklich sowohl in

das Gefängniß (den Hades) zwischen Zeit und Ewigkeit, worin Christus den Geistern gepredigt, als in die Hölle der Teufel von Gott geführt worden, ob im Leibe, wußte er nicht. Dort fand er nichts als Dämmerung, hier Finsterniß und Angstqual. Es ging ihm aber mit seinem Opfer, wie seiner Vorgängerin, der Franziskanerin Angela de Foligni[1]), die er wahrscheinlich nachahmte; er fand, daß jene bösen Geister sich nicht wollten demüthigen, die Liebe verfluchten, und ihm mit seinem Anathema in's Gesicht schnellten und flohen (vgl. Br. vom 21. September 1697).

Das war der Gipfel jener Offenbarungen, deren sich Gichtel gewürdigt glaubte. Für ihn war natürlich nicht gesagt: kann doch ein Bruder Niemand erlösen, noch Gott Jemand versöhnen; denn es kostet zu viel, ihre Seele zu erlösen, daß er's muß lassen anstehen ewiglich (Ps. 49, 8. 9). Er vielmehr hatte eine viel vortrefflichere Analogie mit der Zauberin von Endor bereit. Konnte diese Samuel heraufbringen, warum nicht ungleich leichter er durch Hülfe Christi eine Seele aus der Hölle erlösen? Die Stelle bei Lucas mißbrauchte er besonders auf wirklich abscheuliche Weise. Auf sie stützt er sich z. B. wenn er erzählt, daß einer seiner Anhänger, durch einen anderen verführt, sich dem Trunke ergeben habe, in dessen Folge er an der Wassersucht gestorben sei. Dort nun habe er Höllenpein ausstehen müssen, was Gichtel erfuhr, weil er ihm erschien und ihm seinen brennenden Mund zeigte. Allein seine Erlösung ward doch bewerkstelligt, und auf welchen Grund hin? Wegen eines Legats, das er in seinem Testamente Gichtel'n vermacht hatte; dieses Geldgeschenk war es, was ihm den Weg zur Seligkeit bahnte. Hätte Gichtel sich nur daran

---

[1]) Diese Person, eine angesehene Frau aus dem Herzogthume Spoleto, war erst nach dem Tode ihres Mannes in jenen Orden getreten, und ihr Beichtvater gab zuerst ihre Werke in Lateinischer Sprache heraus, die nachher (1601) zu Paris gedruckt wurden, auch nebst ihrer Lebensbeschreibung in den act. sanctor. **Bolland.** stehen. Ebenso haben wir eine Französische Uebersetzung: La vie et les oeuvres de la béate Angèle de **Foligni.** Amsterd. 1696. Sie starb 1309.

erinnert, was Christus vorher ganz bei ähnlicher Gelegenheit zum Pharisäer sagt, indem er ihn ermuntert, den Armen Gutes zu erweisen mit dem Zusatze: denn sie haben's dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten (Luc. 14, 14), hätte er überhaupt eine richtige Erkenntniß der alleinigen Erlösung durch Christus gehabt, um welche ihn seine vermeinte Erleuchtung betrog, so wäre es ihm so wenig eingefallen jene Worte Christi so zu verstehen, daß es einem Menschen beschieden sei, einen Anderen selig zu machen, als man es ein Werk der Eltern nennen könnte, daß ihre Kinder lang lebten und es ihnen wohl auf Erden ginge, wenn sie Vater und Mutter ehrten, weil die Erfüllung dieser Kindespflicht die Verheißung solcher Belohnung habe. Aber welcher Wahnsinn kann nicht in einem Herzen wurzeln, das in eitler Verblendung grade das als große Geheimnisse und Mittheilung besonderer Gnade preist, wovon man in der Offenbarung Gottes nichts findet? Und eben dies war ja der Fall mit seiner Lehre vom Melchisedekischen Priesterthum, wie er seinen erträumten Beruf, Andere zu erlösen, nannte. Wir haben dessen schon früher gedacht. Jetzt bleibt nur noch übrig, diese traurige Verirrung Gichtel's im Zusammenhange mit seiner Ansicht von der Versöhnung durch Christum, in welchem sie ihrer Natur nach stehen muß, genau zu entwickeln.

Die Lehre der lutherischen Kirche bekämpfte er, ohne nur sie recht zu kennen, auf das Aeußerste. „Sollte man gründlich nach Gottes Wort, Sinn und Willen informiren", sagt er in einem Briefe vom 6. Januar 1708, „so müßte man das heutige Christenthum ganz umschmeißen, und der Jugend zeigen, daß es nur Babel und die Hure mit dem Thiere sei, und also den Grund auf Christum in uns legen, und den verkehrten Lehrpunkt, Christum pro nobis, gründlich mit dem Leben lehren, dawider sich alle Professores und Prediger legen und schwere Verfolgung anrichten sollten". Denn, heißt es anderwärts, „Christus ist nirgends zu finden als in der Nachfolge, welche bei der äußerlich zugerechneten

Gerechtigkeit Christi doch nicht ein will", und „Christus pro nobis ist dem alten Adam angenehmer, als der neue Wein Christus in uns, und kostet einen schmerzlicheren Tod, daran noch unsere Lehrer, noch ihre Zuhörer Schmack haben". Ganz recht hatte Gichtel, wenn er meinte: „Es hilft nicht, daß Christus für uns Alles gethan, wo wir nicht unser Fleisch sammt den bösen Lüsten kreuzigen"; aber weder die Schrift noch die Reformatoren, noch ihre auch damals zahlreichen ächten Nachfolger, dürfen unter das „man" gerechnet werden, von dem er sagt: „Man hat dem alten Menschen zu weiche Polster untergelegt, ihn gelehrt, daß Christus für uns gestorben und wir nicht sterben dürfen". Also hätte blos bekämpft werden müssen, was ein sündlicher Irrthum lehrte, als sei der Glaube an die Gerechtigkeit, die Christus uns erworben, genügend, der nicht zugleich den Menschen aufwecke von den Todten, und ihn durch Christum erleuchten lasse. Sollten wir, die da suchen durch Christum gerecht zu werden, auch noch selbst Sünder erfunden werden, so wäre Christus ein Sündendiener. Das sei ferne! (Gal. 2, 17). Aber das hatte Gichtel nicht erfahren und erkannt, was es heiße: Christus hat uns erlöset vom Fluche des Gesetzes, da er ward zum Fluch für uns (Gal. 3, 13), wenn er Christus für uns bis auf das armselige Residuum verflüchtigt: „Als Christus ist in's Fleisch gekommen, haben die Juden ihn nicht in seiner niedrigen Gestalt gekannt; dieser Christus war pro nobis, nun ist er uns im Geiste erschienen". Wie konnte das auch anders sein? Wußte ja doch Gichtel auch nichts von einem Zorn, einer Gerechtigkeit Gottes, welche die Sünde straft und richtet. „Gott ist und bleibet ewig Liebe; der Zorn ist nur der Natur, nicht Gott; er ist nur Gottes Instrument, welches ohne den Meister nichts thun kann". Nicht die Gewißheit, daß wir einen Fürsprecher bei dem Vater haben, sondern das Räsonnement, daß Gott nur bessernde Liebe sei, sollte Gichtel'n Beruhigung geben. „Ich habe", schreibt er im Jahre 1697, „Sünde und allen Quark mit einem Schlag ernstlich verflucht, ja den Teufel und seine Mutter mit, und mich

an die Liebe gehalten, denn Gott ist die Liebe und außer ihm kenne ich keinen anderen Gott. Der uns anklaget, ist nur der zornige Knecht, der Teufel, und nicht Gott (vgl. dagegen Röm. 2, 15); den verfluche ich ewig; ich soll Gott fürchten und nicht den Teufel mit seinem Sündenregister. Da kam der Teufel auf der anderen Seite: die Gott lieb hat, züchtiget er, und du willst keine Strafe und Züchtigung mehr im Gewissen leiden, ein Libertiner sein, und frei nach deiner Lust leben. Solche Knüttel bringet der Teufel; aber ich verfluche ihn mit seiner Schrift und aller seiner Anklage, ich will keinen Gott absolut kennen, ehren, anbeten, der anklagt, sondern die Liebe, die bessert; der Ankläger aber turbiret und raubet uns Gottes Liebeherz". „Die Gebrechen im Fleisch und Blut", sagt er an einem anderen Orte, „müsset ihr selbst tödten, verfluchen und mit eurem Willen darüber hinschreiten, denn unser Wandel nicht im Fleisch, sondern im Willengeist ist. Christus nimmt sie, die Sünde, nicht in sich, sondern wir gehen mit dem Willen aus der Sünde und werfen sie hinter uns zurück". So, sagt Gichtel, habe er es gemacht, sich auch nimmer geängstet, und nicht angesehen, was David in seinen Psalmen bete (Br. vom 3. Januar 1708). Wir werden jetzt auch leicht einsehen, daß es eine ganz andere Bedeutung, als die gewöhnliche evangelische, bei Gichtel habe, wenn es einmal heißt (Br. von 1698, Th. II. S. 1210): „Es hat zwar Christus den Zorn des Vaters in der ewigen Natur durch sein Blut gestillt und gebunden und ihm seine Macht, Gewalt, Herrschaft und Reich genommen"; denn es erhellt dies schon gleich aus dem Nachsatze: „seinen Kindern aber und Gliedern in dieser Welt zur Uebung noch übrig gelassen, daß sie auch nachfolgen und kämpfen sollen".

Nur aus einer solchen Stimmung, die auf den Ankläger im Gewissen gar nicht hörte, welcher ihm sonst den Christus für uns und die uns durch den Tod Christi wieder zugewendete Gnade Gottes und die Gewißheit eines auf solche Weise versöhnten Vaters wohl zum immerwährenden Bedürfniß möchte gemacht haben,

nur aus der Stimmung, die auf nichts sah, als auf die eigene innere Erleuchtung, und diese Selbstbeschauung bis zu dem Wahnsinn steigerte, in welchem er einmal, da er meinte, lange Jahre auf Hoffnung gekämpft zu haben und nicht zu fühlen, ob sein innerer Mensch an Kräften zugenommen, von Gott heftig begehrte, ihm seinen inneren Menschen zu zeigen, und als ihm dies, wie erzählt wird, gewährt worden, von dessen herrlichem Lichtglanz so geblendet wurde, daß er Gott dankte, den dritten Tag hernach gegen Abend wieder gedruckte Schrift lesen zu können, — nur aus einer solchen Stimmung schrecklich verblendeten Hochmuthes ist auch allein das zu erklären, was ihm jene erste Vision vorspiegelte, die Meinung, daß er berufen und in den Stand gesetzt sei, durch Darbringung seiner selbst im Gebete Andere erlösen zu können. Dies war es, was er als seine ihm zugewiesene Thätigkeit wollte erkannt haben. Der Zorn ist da noch nicht gelöscht; nicht versöhnt hat die Welt das Lamm, das einmal für sie wurde in den Tod zu allgenugsamem Opfer gegeben, sondern immer neue unter — den Sündern werden gerufen, sich zur Versöhnung zu opfern. Das ist „das tiefe Geheimniß“, wie Gichtel es nennt, „worin der Christ dem Ebenbilde Christi gleichförmig wird, wo dann der ernste Stand folgt, da ein Christ wesentlich in den Proceß Christi treten, sein Leben als ein Anathema und Fluchopfer im Blut und Tod Jesu für seine Brüder darstellen muß“. „Es wird uns“, sagt er an einem anderen Orte, „ein priesterliches, keusches Leben angezogen, welches dem Altar dienen und sich in Christo Jesu dem creatürlichen Zorn opfern kann zur Versöhnung; denn wir im Gebet immer unsere Kräfte durch Imagination in andere Seelen magisch einführen, daß sie in ihnen dieselben auch empfinden und aus denselben Kräften in göttlicher Erkenntniß wachsen“. So und mit unwesentlichen Modificationen in unzähligen Stellen seiner Briefe. „Darauf nun“, so erzählt Gichtel's Biopraph, „war fürnemlich ihr Melchisedekisches Priesterthum (Wenigen bekannt, ihm aber durch Gottes Gnade früh offenbart, sagt Gichtel in einem Briefe vom

4. Mai 1703) gegründet, in Christo ein erbarmendes Mitleiden mit den armen nothleidenden Seelen zu tragen. Und daher kam es denn auch, daß ihr ganzes Werk im Geiste ein unablässiges Gebet gewesen, als Priester des Allerhöchsten Gott in seinem Allerheiligsten in ihnen immerdar Rauchopfer zum süßen Geruch anzuzünden, heilige Hände aufzuheben und für das Volk, das im Vorhofe steht, Versöhnopfer zu thun, d. i. ihr Leben Gott zu consecriren, auf daß sein Zorn in der Creatur gelöscht, und die Seelen Gott gewonnen werden möchten, welches nicht ohne empfindliche Angstschmerzen zugeht". Dabei aber ließ sich Gichtel vollkommen durch die gar große Freude trösten, welche die Seelen, deren er sich erbarmte, ihm sollen gezeigt haben, wie er denn unter dem 20. Juni 1697 an eine Anhängerin schreibt: „Es ist wohl zu merken, daß, als die armen Seelen unser Gebet gefühlt, angefangen haben vor Freuden zu rufen: Ach, da kommt mir ein Engel zu Hülfe! und sich in unserem eindringenden Willen gestärkt und gefaßt und also den Teufel überwunden". „Und", fährt er fort, „weil ich erkannte, daß es nicht meine Heiligkeit und Frömmigkeit, sondern allein Gottes Gnade war, vertiefte ich meine Seele im Blut und Tod Jesu, als ein Anathema für alle gefallenen Menschen, deren viele sich ganz verteufeln und keine Hoffnung einer Erlösung haben. Denen wird und soll noch das Evangelium in dem Gefängniß gepredigt werden, davon ich nun schweigen soll". Denn an eine ewige Unseligkeit von Menschenseelen glaubte Gichtel nicht, indem er sagte, das Wort „ewig" im Grundtexte bedeute bloß eine bestimmte Zeit, wolle man nicht mit der entgegengesetzten Meinung Christo die Schlüssel Himmels und der Hölle nehmen, der Gläubigen Gebet vereiteln u. s. w. (s. Br. vom 8. Februar 1698. Th. III. S. 1898). Nur die Wiederherstellung der Teufel läugnete er. Er habe Erfahrung darin gemacht, pflegte er zu sagen.

Er beschränkte jedoch sein Amt nicht allein auf eine Erlösung Anderer aus geistiger Bedrängniß, sondern auch bei äußerer allgemeiner Noth. Z. B. in Kriegszeiten lag es ihm ob, auf eine

ganz besondere Weise zum Besten des Landes zu wirken. Als unter Anderem die Franzosen im Jahre 1672 in Holland plötzlich einfielen, Utrecht eroberten, das ganze Land in Besorgniß war, und namentlich in Amsterdam Viele schon ihre Sachen zur Flucht über die See zusammenpackten, da rieth Gichtel durchaus ab. Haben wir das Gute im Lande empfangen, warum sollen wir nicht auch das Böse mitnehmen, sagte er mit Ergebung. Du mußt jetzt, dachte er aber auch zugleich, dich vor die Bresche stellen! Und was geschieht? „Er nahm sich“, so lautet die Erzählung, „der allgemeinen Noth dergestalt tief an, daß ihn Gott im Geiste gegen den Feind mit anführte, da ihm die Esquadrons und Bataillons der Kriegsgeister im Geiste begegnet, eben wie die Soldaten im Felde bataillіren; also auch mußte er gegen die Zorngeister im Geiste schlagen, welches mit den auswärtigen Begebenheiten accurat übereinkam, wie er nachher aus den Zeitungen ersah, und der Feind mußte wieder das Land räumen“.

7. Gichtel's Verhältniß zu seinen Anhängern. Seine letzten Jahre und sein Tod. Kanonisches Ansehen seiner Schriften.

So brachte Gichtel seine Tage in Amsterdam hin. Besondere Offenbarungen, die er von Zeit zu Zeit zu erfahren glaubte, waren mehr Bekräftigungen seiner früher schon gehegten Meinungen und des besonders innigen Verhältnisses, in dem er zu Gott stehen wollte, als daß sie neue Aufschlüsse ihm gegeben hätten. Von einer solchen Vision im Jahre 1674 erzählt er, daß sie ihm namentlich die verborgenen Geheimnisse des Falles Adam's, die Wiederbringung des Verlorenen durch die Menschheit Christi und unsere Wiedergeburt in ihm aufgedeckt hätte, wie er sich auch rühmte, daß ihm dieselbe Gnade wie dem Apostel Paulus widerfahren sei, nämlich in den dritten Himmel entzückt worden zu sein, und des ersten Adam's himmlischen Leib bereits wieder angezogen zu haben. Sein zerrüttetes Gemüth ward durch solche Dinge in

beständiger Aufregung erhalten, denn das Wundersamste war ihm alltäglich. In einer Krankheit des Jahres 1680 glaubte er achtmal in acht Tagen die Pein und den Gestank der Hölle ausgehalten zu haben, und diese Krankheit, ein viertägiges Fieber, sollte ihm durch das Gebet Breckling's und seiner Frau angezaubert worden sein. Denn, da er, dem Tode schon nahe, von Breckling, der das mochte erfahren haben, wegen früherer Mißhelligkeiten um Verzeihung gebeten wurde, hob ihn, wie man ihm das von Breckling ausrichtete, eine unsichtbare Hand aus dem Bette und legte ihn platt auf den Boden, und damit war, so meinte er, die Gewalt des Teufels gebrochen. Aber auch gesund sollte er von besonderen Anfechtungen gequält worden sein. „Der Satan", erzählt er, „wollte ihn zweimal von seinem Betkämmerlein verjagen, als er Abends vor Gott lag. Und weil er sah, daß der Streiter Christi seine Furcht nicht achtete, kam er, ergriff ihn bei den Haaren, hob ihn eine Spanne hoch von der Erde auf, und wollte ihn zum Fenster hinunterstürzen. Es sprach aber seine Seele: Ei, verflucht muß das Haar auf meinem Haupte sein, das dich fürchtet, du Schandgeist; ich soll meinen Gott und Herrn fürchten! und der Teufel mußte mit Stank weichen". — —

Nicht ohne große Selbsttäuschung berichtet er nun auch, daß er eigentlich diese seine wundersam erlangte Erleuchtung habe für sich behalten wollen, wenn ihm nicht erst von der Sophia eröffnet worden wäre, daß er auch den übrigen Brüdern und Schwestern, welche noch schwach seien, zu Hülfe kommen müsse. Denn wir müssen leider mit denen, welche Gichtel seine falschen Brüder nennt, in diesen und ähnlichen Eröffnungen nicht grade eine göttliche Weisheit, sondern sehr ungöttlichen Hochmuth anerkennen, der zum Theil auf wahrhaft lächerliche Weise äußere Dinge für diesen seinen innersten Kitzel zu deuten wußte. Dahin gehört z. B. was der Biograph uns berichtet: daß beatus (Gichtel) an seinem rechten Fuß zwei Nägel verloren hätte, an deren Statt ihm zwei lange Adlersklauen gewachsen wären. Und was zeigte dies an? Es war

eine Signatur des steigenden oder fliegenden Geistes, durch welchen Gott andere Seelen fangen und in sein Netz treiben wollte, wie der Geist Gottes Gichtel'n innerlich gedeutet und in der That bezeugt habe, wovon er jedoch schwieg, d. h. nicht eben Jedem erzählte.

Daher erklärt Gichtel in einem Briefe an eine fürstliche Person vom 14. December 1677, er sei durchaus von der Pflicht überzeugt, das empfangene Gnadenlicht vor der Welt leuchten zu lassen; aber neue Secten zu suchen, halte er für ganz bedenklich. Die Secten predigten blos einen sectirischen Christus, nicht den allgemeinen. Er aber und seine Anhänger seien die zerstreute, allgemeine, unsichtbare, im Glauben lebende Kirche; Mitglieder, wie er anderwärts sagt, der alten apostolischen Kirche, nicht Theilnehmer an irgend einer neuen Absonderung. Hätte Gichtel dies durch die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Schrift, dem alleinigen sichtbaren Grundpfeiler der wahren Kirche, erwiesen, so hätte diese seine Erklärung ein ganz anderes Gewicht. So bleibt die Verblendung einer solchen eingebildeten Usurpation nur zu bedauern, und die polemischen Ausfälle gegen die Secten seiner Zeit fallen größtentheils auf ihn selbst zurück. Gegen die Quäker erklärt er sich mehr als einmal heftig und entschieden. „Nicht auf Christo, sondern auf Fox beruhe die Quäkerei, sie hätten auch vom Hurenkelch getrunken, sprächen äußerlich viel vom innerlichen Licht, und lebten wie alle Weltkinder in Sorge der Nahrung, sammelten Schätze, mästeten den Bauch, und es stehe ihr Trieb, wie er sich auf seine Weise ausdrückt, in astro Veneris und habe in seinem Rade über sich den eigensinnigen Martem u. s. w.

Mit Rothe[1]) und Antoinete Bourignon setzt er auch in eine Classe Labadie[2]) und seine Anhänger, als Leute, die im Trieb des Feuers nach dem eigenen Willen ausliefen; weder An-

[1]) S. über ihn Arnold a. a. O. Th. III. Cap. 25.

[2]) Ausführlich handelt von ihm Arnold Th. II. B. 17. Cap. 21.

toinette noch die Labadisten hätten den Glauben gesäet u. dgl. Sein Verhältniß zu den Labadisten ist besonders merkwürdig. Er kam mit ihnen in genaue Berührung; denn ihr berühmtester Lehrer, der Nachfolger Labadie's, Yvon, wohnte Gichtel'n in Amsterdam längere Zeit gegenüber, hatte große Zuneigung zu ihm gefaßt, und drang nicht wenig in ihn, ihrer Verbrüderung beizutreten. Sie hatten nun wirklich vielfache Berührungspunkte in Bezug auf die Lehre von der Schrift, der Erleuchtung, der Armuth oder besser Gütergemeinschaft; nur in ihrem Festhalten an der Calvinistischen Lehre von der Prädestination ergab sich eine wesentliche Differenz. Aber auffallend genug war es gar nicht diese, welche Gichtel'n abhielt, zu ihnen zu treten, sondern eine Besorgniß, die sich wenigstens nicht im Mindesten mit dem Vorwurf reimen läßt, welchen ihre Gegner ihnen über ihre Geringschätzung der Ehe machten. Er meinte, er möchte durch sie zu einer Heirath verleitet werden, und mehr als einmal macht er in dieser Hinsicht über die Labadisten spöttische Bemerkungen, oder weiß ganz specielle Umstände ihrer Vorsteher in Beziehung hierauf zu berichten (s. z. B. Th. III. S. 2416. Th. VI. S. 1710 f.). Anfangs günstig, später aber verwerfend äußert er sich über Johanna Leade und ihre Offenbarungen; die Metzler'schen und Buttler'schen Abscheulichkeiten rügt er mit vollkommenem Recht. Allein immer bleibt es charakteristisch für jene Leute, daß sie außer sich eigentlich Niemand gelten lassen, und die Verwerfungsurtheile, die Gichtel grade über solche ausspricht, die seiner Meinung nahe standen, wie über Quirinus Kuhlmann[1]) u. A., sind nicht ein Beweis der Reinheit seiner Lehre, sondern vielmehr der unbedingten Untrüglichkeit, die er sich nicht ohne Consequenz beilegen mußte, wie der Unumstößlichkeit, die er nicht der Schrift, sondern der eigenen Erleuchtung beimaß.

Gichtel selbst hatte vom Anfang seines Aufenthalts in Amsterdam an einen Briefwechsel mit auswärtigen Freunden unterhalten,

[1]) Sein Leben, seine Schriften und sein unglückliches Ende (er wurde in Moskau verbrannt) behandelt Arnold Th. III. Cap. 19.

der immer stärker wurde, da diese auch Anderen von jenem Manne, dessen Schicksale an sich auffallend waren, mochten berichtet haben. Hiezu kam, daß der Druck äußeren Elends und der Mangel an wahrem Leben innerhalb der evangelischen Kirchen damals in Deutschland und angrenzenden Ländern eine heftige unbefriedigte Sehnsucht nach Besserem erregt hatte, die eben so sehr den schwärmerischen Eifer unberufener, zum Theil höchst abenteuerlicher Propheten, Bußprediger und Sectenstifter in Menge erzeugte, als sie die Gemüther Vieler bestimmte, mit heftiger Begierde das Dargebotene, je mehr es dem ungestümen Drang entsprach, um so lieber zu ergreifen. Wie in einer Zeit des Mangels das Ungenießbare, ja Ekelhafte verschlungen wird, weil es an Brod fehlt, so kann man auch am Ende des 17. und im 18. Jahrhunderte solche Erscheinungen in geistiger Beziehung in abschreckender Gestalt vielfältig sehen. Das einzig wahre Brod des Lebens, die Kraft des geoffenbarten Wortes, war durch Schuld der Seelsorger und Lehrer den Gemeinden entzogen; ein ungestilltes Bedürfniß führte die sich selbst überlassenen Glieder auf mancherlei Wege, auf denen sie Sättigung zu finden glaubten, die Kirche selbst aber kam in immer größere Zerrüttung und Verwilderung, ohne daß das Schreien und Rufen der glaubensleeren und unlebendigen Wächter dem zu wehren vermocht hätte. Dies war es gewiß, was Gichtel'n, für den seine Freunde thätig waren, Anhänger verschaffte. „Wie sehr ich mich eingeschlossen", schreibt er an Arnold (1699), „habe ich doch nicht verborgen sein können, und die mich kaum gesehen, sind dergestalt mit Liebe in Jesum angefeuert worden, daß sie in sich solch heilig Feuer nicht verborgen halten können, sondern Anderen mitgetheilt haben". Diese wollte aber Gichtel nicht als Glieder einer Secte angesehen haben. „Hätte ich wollen hier eine Secte aufrichten", heißt es in einem Briefe aus Amsterdam vom Jahre 1683, „es sollten sich genug Discipel gefunden haben; allein ich befinde, daß es eitel Werk ist, und Secten genug in der Welt sind". Aber irrige Lehren finden, wenn sie nur ausgesprochen werden, immer Anhang, ein solcher Anhang ist an sich eine Absonde-

rung, und zumal hier, da das Haupt ein von der protestantischen Kirche ausgestoßenes Glied war, wurde ohne Gichtel's besonderes Zuthun von selbst eine Secte daraus. Vom Jahre 1674 jedoch war es, daß sich eine Zahl von Leuten um ihn sammelte. Dies geschah vorzugsweise durch den Eifer eines gewissen Alard de Raadt, der seine Professur zu Harderwyck in Geldern wegen seiner Verbindung mit dem vorgedachten Rothe hatte aufgeben müssen, und durch die Schrift Gichtel's über seine Verfolgung in Zwoll, welche Raadt in Amsterdam bei Breckling vorfand, mit Gichtel'n selbst bekannt wurde. Raadt, der in einem trostlosen und höchst aufgeregten Zustande nach Amsterdam kam, fand Beruhigung bei Gichtel, glaubte zu haben, was er bedürfe, und von Gichtel auf leibliche und geistige Weise unterstützt, breitete er seinen Namen auf mehreren Reisen in den benachbarten Provinzen aus. Bald sammelten sich Viele, die sich in Amsterdam und umliegenden Städten und Flecken niederließen, und, beweibt oder unbeweibt, Gichtel's Weg der Armuth und Enthaltung gehen wollten, trotz der Vorstellungen, die er selbst hierüber, als etwas nur Wenigen Erreichbares, ihnen machen zu müssen glaubte. Eine Zeitlang lebten sie, etwa dreißig an der Zahl, in großer Eintracht. Wenn auch getrennt von einander und sich nur manchmal besuchend, glaubten sie doch in einem Leben des Geistes zu stehen, und mit einander die Güter zu genießen, die ihnen ihr Gebet und ihre Erleuchtung innerlich wie äußerlich sollte zugewendet haben. Allein es ging, wie es bei jedem Zusammenleben hochmüthiger Schwärmer zu gehen pflegt: Einer legte sich vor dem Anderen eine besondere Salbung zu, Haß und Zwietracht entfremdete in dessen Folge die Gemüther, die Einen gaben sich ärgerlichem Leben, Trunk und Diebstahl hin, oder trieben Goldmacherkünste, Alle, bis auf Wenige, sagten sich von Gichtel los, und, an sich selbst unglückliche Zeugen seines verkehrten Wirkens, lästerten sie ihn noch obendrein auf ungerechte und unziemliche Weise. Auch der Professor Alard de Raadt war unter ihnen. Die erste Veranlassung zum Zwie-

spalt war die Herausgabe der Werke Jakob Böhme's, deren Leitung Gichtel in Folge einer Schenkung von 6000 Gulden übernommen hatte, die von einem reichen Freunde zu diesem Behufe waren hergegeben worden. Wahrscheinlich verdroß den Professor die Rolle, die Gichtel dabei spielte, da er sich gleicher Einsicht, wenn nicht größerer, rühmen zu dürfen meinte. Hiezu kam eine neue Bekanntschaft Gichtel's mit dem jungen Kaufmanne Ueberfeld, der, ein eifriger Verehrer Jakob Böhme's, getrieben worden war, den Herausgeber von dessen Werken kennen zu lernen, und an ihm, wie erzählt wird, fand, was er suchte, „nämlich Paulus, den hocherleuchteten und hochversuchten Apostel". Er kam nach Amsterdam im Frühling 1683, obwohl ihm ein Gesicht schon 1668 den gezeigt haben soll, mit dem er zu solch' hoher Erleuchtung sollte berufen werden. Gichtel gewann diesen Mann bald mehr als Alle lieb, und Raadt wurde eifersüchtig[1]) und mißmuthig. Nach vielen Mißhelligkeiten und vergeblichen Sühneversuchen zerstreute sich nach zehnjähriger Dauer im Jahre 1684 die ganze Verbrüderung, Raadt verfiel ebenfalls in ein ärgerliches Leben, und suchte Gichtel überall, wo er hinkam, über Gebühr dem Hohne und der Verachtung preis zu geben. Gichtel und Ueberfeld waren nun fast die Einzigen, die in persönlich naher Berührung zu einander standen, und einundzwanzig Jahre lang in Gebet und Flehen, namentlich für Raadt, aber ohne Erfolg, sich aufopferten. Sie mußten nun manche harte Prüfung durchmachen, die sie wohl hätte reinigen können; aber ihr unbeugsamer Hochmuth, ihre erträumte Unfehlbarkeit und Heiligkeit machte die Früchte der Leiden zu tauben und faulen. Breckling schrieb eine Schrift wider sie: Die reichmännischen Armen, die nicht ohne Wirkung blieb. Ihre reichen Wohlthäter zogen sich zurück, Schulden halber mußten sie ihren Hausrath verkaufen, man predigte öffentlich gegen sie und

[1]) Gichtel sagt selbst (Br. vom 21. December 1708): Raadt hat der Erstgeborene sein wollen, und Bruder U. unschuldig gehaßt.

namentlich die Mennoniten äußerten sich gegen sie auf's Heftigste; Spottlieder wurden gedruckt und auf den Straßen gesungen, die Jungen deuteten mit Fingern auf Gichtel, wenn er über die Straße ging, warfen mit Steinen und schrieen: Quäker, Quäker! und seine Fenster wurden einmal Nachts zertrümmert. Dazu kam, als etwas noch viel Schwereres, daß, wie Gichtel unglückseliger Weise sich vorlog, der Teufel es war, der ihm mit dem Beispiel des Paulus, welcher mit seinen Händen gewirkt, und mit dem Spruche: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen, heftig zusetzte. Dennoch wies er auch jede Hülfe von Außen, die ihm seinen Unterhalt gewähren konnte, mit jener hartnäckigen Wuth des Fanatismus zurück. Ein reicher Wohlthäter von ihm wollte ihm ein Capital von 12,000 Gulden zu jährlicher Leibrente von 1200 Gulden vermachen, allein er lehnte es öfter als einmal unwiderruflich ab. Ebenso schlug es Ueberfeld seinen Eltern und Geschwistern ab, die sich erboten hatten, ihn zu versorgen. Die Noth wuchs daher immer mehr, die Versuchung stieg immer höher. Die Gedanken an Selbstmord tauchten wieder in Gichtel auf. Der Versucher zeigte ihm, so erzählt er, fünf Tage lang, öfter als einmal des Tages, ein großes, langes Messer mit der Vorspiegelung: er solle sich nur nicht lange quälen, sondern sich die Kehle abschneiden. In neuen Offenbarungen, die er erfahren wollte, suchte er seine Stärke gegen solche Versuchungen, und unterlag wirklich durch Gottes wunderbare Langmuth nicht. Das äußere Kreuz nahm aber nicht ab. Krankheiten kamen dazu. Im Jahre 1691 erkrankte Ueberfeld, 1692 ein neu Hinzugetretener, Isaak Passavant, und 1693 legte sich Gichtel selbst auf's Siechbett. Alle jedoch kamen davon; Gichtel am schwersten. Die Erkenntniß glaubten sie nur aus ihrer Krankheit gewonnen zu haben, daß ihre himmlische Tinctur keine irdischen Arzeneien leide und sie alle auswerfe und in uns die beste Medicin liege, was aber von den Wenigsten verstanden werde. Endlich ließ die äußere Noth nach; aber — wie so gar kein Segen war den Geprüften daraus erwachsen! Nichts hatten

sie gelernt, als erstens: daß sie nicht berufen wären, das Evangelium zu verkünden und in die Welt auszugehen, sondern nur in sich einzugehen, und zweitens: daß es ihrem ungemeinen Kampf endlich gelungen wäre, den Teufel zu stürzen, der in ihren Brüdern auf dem ganzen Erdboden überwunden sei, indem sie ihn selbst 1706 als einen feurigen Bliz hätten vom Himmel fallen sehen. Eine solche Nachäffung heiliger Worte war ihnen die ganze Ausbeute jahrelanger Kämpfe. Von Gichtel's letzten Jahren finden wir wenig berichtet. Die Briefe aus jener Zeit enthalten nur eine Wiederholung früherer Gedanken oder früherer Begegnisse. Sein eigentliches Leben war schon damals geschlossen. Thätig war er allein in einem ziemlich starken Briefwechsel; außerdem unterzog er sich allen, auch den kleinsten, häuslichen Verrichtungen. Ein natürliches Bedürfen ließ ihn doch wenigstens nach einem Schatten von Arbeitsamkeit haschen. Endlich nahte die Zeit, in welcher Gichtel sollte abgerufen werden. Ein jährlich wiederkehrender Katarrh mit Husten erschöpfte seine Kräfte. Noch am Tage vor seinem Tode, den 20. Januar 1710, schrieb er an Ueberfeld, der in Leyderdorf wohnte, über seine Unpäßlichkeit in dem ihm eigenen, seltsam aufgeputzten Style: „Ich habe mit dem Elementwasser zu kämpfen, und scheinet, was ich esse und trinke, zu lauter Wasser werde, und wirft's die Natur durch die Nase und den Rest durch heftigen Husten immer heraus, welches mich abmattet und dem Sch[illegible] viel [illegible]". Doch waren außerdem die Leiden seines [illegible] [illegible]hr groß, sein Todeskampf schnell und unver[illegible] [illegible] 21. Januar Nachmittags gegen drei Uhr [illegible] [illegible] ihn Pflegenden gewahrten. Se[illegible] [illegible] seinem Tode sehr vermehrte, [illegible] [illegible]schen Engels", wie sie ihn [illegible] des Neuen Bundes, der ja [illegible] sie als die genauesten Er[illegible] mit dem Vorbehalt jedoch, daß [illegible] Bücher gälten, sondern wir Alle

sollten von Gott gelehrt sein[1]). Engelsbrüder nannten sie sich der Reinheit des Engelischen Lebens wegen, die sie, als eine auf Erden zu erlangende, besitzen wollten. Aeußerlich bedeutend wurde die Secte nie. Bedeutsam aber ist sie als ein Zeugniß, wozu anfängliche Erkenntniß sich durch den Abfall von der Einfalt des geoffenbarten Wortes und der ungeheuchelten Demuth des Herzens verkehre.

Aus dem Vorstehenden wird sich herausstellen, ob ich S. 103 mit Grund oder Ungrund bemerkt habe, man müsse, um J. Böhme recht zu würdigen, auch die praktischen Consequenzen beachten, welche bei den von ihm beeinflußten Stimmführern, und zwar folgerichtig, sich entwickelten und zu Tage kamen.

---

[1]) S. Brief Jak. Michelmann's an Rautenberg über eine von den Pröbsten Porst und Reinbeck zu Berlin geleitete Untersuchung gegen die Gichtelianer vom 27. October 1716. Unsch. Nachr. vom Jahre 1720, S. 830 ff

sie gelernt, als erstens: daß sie nicht berufen wären, das Evangelium zu verkünden und in die Welt auszugehen, sondern nur in sich einzugehen, und zweitens: daß es ihrem ungemeinen Kampf endlich gelungen wäre, den Teufel zu stürzen, der in ihren Brüdern auf dem ganzen Erdboden überwunden sei, indem sie ihn selbst 1706 als einen feurigen Blitz hätten vom Himmel fallen sehen. Eine solche Nachäffung heiliger Worte war ihnen die ganze Ausbeute jahrelanger Kämpfe. Von Gichtel's letzten Jahren finden wir wenig berichtet. Die Briefe aus jener Zeit enthalten nur eine Wiederholung früherer Gedanken oder früherer Begegnisse. Sein eigentliches Leben war schon damals geschlossen. Thätig war er allein in einem ziemlich starken Briefwechsel; außerdem unterzog er sich allen, auch den kleinsten, häuslichen Verrichtungen. Ein natürliches Bedürfen ließ ihn doch wenigstens nach einem Schatten von Arbeitsamkeit haschen. Endlich nahte die Zeit, in welcher Gichtel sollte abgerufen werden. Ein jährlich wiederkehrender Katarrh mit Husten erschöpfte seine Kräfte. Noch am Tage vor seinem Tode, den 20. Januar 1710, schrieb er an Ueberfeld, der in Leyderdorf wohnte, über seine Unpäßlichkeit in dem ihm eigenen, seltsam aufgeputzten Style: „Ich habe mit dem Elementwasser zu kämpfen, und scheinet, was ich esse und trinke, zu lauter Wasser werde, und wirft's die Natur durch die Nase und den Rest durch heftigen Husten immer heraus, welches mich abmattet und dem Schlaf viel zerbricht". Doch waren außerdem die Leiden seines Sterbelagers nicht sehr groß, sein Todeskampf schnell und unvermerkt. Dienstags den 21. Januar Nachmittags gegen drei Uhr schlief er ein, fast ehe es die ihn Pflegenden gewahrten. Seine Anhänger, deren Zahl sich nach seinem Tode sehr vermehrte, setzten die Schriften dieses „Holländischen Engels", wie sie ihn nannten, in den Kanon der Schriften des Neuen Bundes, der ja keineswegs geschlossen sei; sie verehrten sie als die genauesten Erklärungen des göttlichen Wortes, mit dem Vorbehalt jedoch, daß im Neuen Bunde eigentlich keine Bücher gälten, sondern wir Alle

sollten von Gott gelehrt sein[1]). Engelsbrüder nannten sie sich der Reinheit des Engelischen Lebens wegen, die sie, als eine auf Erden zu erlangende, besitzen wollten. Aeußerlich bedeutend wurde die Secte nie. Bedeutsam aber ist sie als ein Zeugniß, wozu anfängliche Erkenntniß sich durch den Abfall von der Einfalt des geoffenbarten Wortes und der ungeheuchelten Demuth des Herzens verkehre.

Aus dem Vorstehenden wird sich herausstellen, ob ich S. 103 mit Grund oder Ungrund bemerkt habe, man müsse, um J. Böhme recht zu würdigen, auch die praktischen Consequenzen beachten, welche bei den von ihm beeinflußten Stimmführern, und zwar folgerichtig, sich entwickelten und zu Tage kamen.

---

[1]) S. Brief Jak. Michelmann's an Rautenberg über eine von den Pröbsten Porst und Reinbeck zu Berlin geleitete Untersuchung gegen die Gichtelianer vom 27. October 1716. Unsch. Nachr. vom Jahre 1720, S. 830 ff

Aus einem Rosenkreuzerischen Manuscript.

Seitdem Obiges geschrieben war, ist es mir gelungen, Einsicht in ein meines Wissens bisher unbekanntes Rosenkreuzerisches Manuscript zu bekommen. Dasselbe wurde in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts zu Leipzig gefertigt. Es enthält abschriftlich einen Statutenentwurf der Rosenkreuzer unter der Aufschrift: Testamentum. Das Original muß aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammen. Dies ergibt sich daraus, daß in den Statuten die Pflicht der Verschwiegenheit namentlich gegen katholische Ordensleute durch Hinweisung auf einen Vorfall eingeschärft wird, welcher in Folge zu großer Vertraulichkeit und Offenherzigkeit im Jahre 1641 zwei rosenkreuzerischen Brüdern in Oesterreich großes Unheil gebracht habe. Das Manuscript enthält theils die Statuten oder Regeln der Verbrüderung, theils Anweisung zu alchymistischen Operationen. Aus dem ersten Theil hebe ich hervor, daß nach diesem testamentum der Orden unter Einem Obersten mit dem Titel imperator stand, als Hauptsitze oder Centralpunkte des Ordens Ancona, Nürnberg, Hamburg und Amsterdam genannt werden, übrigens nur wenige Mitglieder an Einem Orte beisammen wohnen durften, den Wohnsitz alle zehn Jahre ändern und sich auch in Bezug auf ihre Existenz der größten Geheimhaltung befleißigen sollten. Die Lehrzeit dauerte sieben Jahre. Gruß und Erkennungszeichen bestand in folgender Formel: Anrede ave frater. Antwort roseae et aureae. Der Erste: crucis. Dann Beide miteinander: Benedictus Deus qui dedit nobis signum. Hierauf gegenseitige Vorzeigung des signum bestehend in einem in Metall gravirten Siegel, von welchem ein Exemplar mir ebenfalls zu Gesicht kam.

Wenn im testamentum als Stoffe zur alchymistischen (goldgewinnenden) Operation neben urina und stercus auch (wenn ich recht verstanden habe) sperma und sanguis hominum angegeben wird, so muß gegen vorzeitiges Grauen vor späteren rosenkreuzerischen Greueln einerseits daran erinnert werden, daß neben capilli hominum und ova gallinarum als tertius lapis vivus der Kunst bereits bei Roger Baco (speculum secretorum p. m. 597) sanguis humanus aufgeführt wird, während andererseits schon in der turba philosophorum (Basel 1612) nicht nur von urina und stercus, sondern auch von sperma, sanguis, capilli und ova auf das bestimmteste gesagt wird, daß dies Alles nicht eigentlich zu nehmen, sondern nur eine bildliche Bezeichnung ganz anderer Dinge sei.

Doch ich wollte auf dieses testamentum und dessen Entstehungszeit nachträglich nur deßhalb hinweisen, weil es nach meinem Dafürhalten einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Frage über die Existenz der Rosenkreuzer liefert.

(Nach derselben Quelle d. h. einem schriftlichen Beibericht zum Manuscript des Testamentum soll auch in Leipzig eine rosenkreuzerische Verbindung bestanden und sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts aufgelöst haben.)

Dies auch im Gegensatz zu solchen Notizen, wie bei Hoornbeeck summa controversiarum religionis (Traj. ad Rhen. 1653 p. 427), welcher von Rosenkreuzerischen „Anschlagzetteln" in Paris schon aus dem J. 1624 wissen will.

Berichtigungen und Zusätze.

Zu S. 18 Anm. 1. **Ruland** a. a. O. p. 313. **Magia** est occulta naturae sapientia in centrum usque latens et abdita, cum qua si humanam rationem conferas nihil nisi meram stultitiam in hac reperies. Vere Dei donum est. cet.

Zu S. 23 Anm. 3 (Schluß). Fällt zusammen mit dem Begriff der materia prima.

Zu S. 37 Anm. 1 Z. 5 v. u. (nach „verwendet"). Und doch erklärte schon Spener, weßhalb er sich kein Urteil über J. Böhme erlauben könne, richtig mit den Worten: Meam infirmitatem agnosco in intelligendis talibus, ad quae chymiae nonnulla peritia necessaria videtur, in qua plane infans sum. S. consil. latina T. III. mantissa No. XV. p. 840. consil. vom 20. Oct. 1683.

Zu S. 39 Anm. 1. Aus den in die Zeit Böhme's fallenden alchymistischen Schriften mag auch noch auf die zu Frankfurt 1605 kl. Octav erschienene, dreihundert Seiten starke Schrift des Joseph. Quercetanus doct. medicusque regius aufmerksam gemacht werden, weil sie auch für die Argumentationsweise der damaligen Zeit lehrreich ist. Sie hat den Titel: Ad veritatem hermeticae medicinae ex Hippocratis veterumque decretis cet. cet. adversus cujusdam Anonymi phantasmata responsio. Hieher gehört nur die Stelle S. 149, wo er die tria principia: Sal, sulphur et mercurius in vitriolo finden läßt, den Mercurius als prorsus aethereus, spiritum viridem, acidulum tantumque agendi ac penetrandi virium possidens beschreibt, ut brevi momento corpora

metallica ac substantias durissimas, sive metallicae, sive lapideae sint, cujuscumque generis dissolvat, ihn als den leo viridis des Ryplaeus (des Engl. Ripley) bezeichnet, und S. 150 mit den Worten schließt: Hinc judicare facile est, tria ista Chemicorum principia **non** esse salem, mercurium ac sulphur **vulgaria.**

Zu S. 40 Z. 8 v. o. nach „heraus" ist einzuschalten:; beide Tractate finden sich gesondert in lateinischer Sprache ebenfalls im Musaeum hermet. p. 103—241 und p. 245—268.

Zu S. 42 Anm. 1 Z. 1 v. o. st. 13 l. 15.

Zu S. 43 Z. 1 v. o. Die Widmung des Gedichtes des poëta laureatus Giovanno Aurelio Augurelli geschah schon 1514; der ersten Druckausgabe zu Basel 1518 folgte eine Reihe anderer Ausgaben, ja auch Uebersetzungen ins Französische und Deutsche. Vgl. Karl Christ. Schmieder Geschichte der Alchemie, Halle 1832. S. 258 fg.

Zu S. 44 Z. 4 v. o. Ohne Bilder erschien der libellus von Lambsprinck (auch Lambspringk und Lambspring geschrieben) schon 1599 in einer lateinischen Uebersetzung von Nicolo Barnaud (Barnaudus) in der triga chemica, de lapide philosophorum tractatus tres No. I. Lugd. Batav. ex offic. Plantin. kl. 8. Vgl. auch K. Chr. Schmieder in d. angef. Gesch. der Alchemie S. 229.

Zu S. 46 Z. 1 v. o. Die semita semitae wird von Anderen Albert dem Großen (geb. 1193, gest. 1280) zugeschrieben.

Ebendas. Z. 4 v. o. Die scala Philosophorum soll von Guido de Montanor (Anfang des vierzehnten Jahrhunderts) herrühren.

Ebendas. Anm. 2 Z. 7 v. u. (nach „1702. fol.;") ist einzuschalten: die bei Manget befindlichen Schriften sind, der Zahl nach 195, auch aufgezählt in Fabric. Biblioth. graeca T. XII, p. 714—723.

Ebendas. Anm. 2 Z. 1 v. unten (nach „260") ist einzuschalten: für die griechischen Schriften der älteren Alchymisten sind äußerst werthvoll die Beiträge zur Geschichte der Chemie von H. Kopp I. und II. Stück, Braunschweig bei Vieweg und Sohn 1869. Im I. Stück findet sich auch abgedruckt: Pizimenti's höchst selten gewordene lateinische Uebersetzung der griechischen Schrift des angeblichen Demokritos (S. 137—143).

Zu S. 48 Z. 2 v. o. setze nach „Chaos" als Zeichen der Anmerkung: [1]).

Unter dem Text als Anm. [1]) Folgendes:

Chaos ist dem Paracelsus Luft und Iliaster. Vgl. Ruland, a. a. O. p. 143: Iliaster est prima omnium rerum materia e Mercurio, sale, sulphure constans. Id. p. 163: Archeus vis est occultissima res omnes producens ex Iliaste. Id. p. 53: Yle es res in qua non est calor nec frigiditas nec siccitas nec humiditas, nec est corpus. Et elementa sunt facta de Yle, et unumquodque elementorum convertitur in naturam alterius elementi cet. Roger Baco de arte chymica p. m. 19. Raym. Lullus theorica p. m. 10: Ylo est purum subjectum, quod est unio et motio formarum et in quo omnis forma in possibilitate retenta est. P. 11. a: Nullam formam habet actualiter, sed omnem formam per possibilitatem ipsa continet quasi inclusam velut silentium sine auditu. — Ueber die theilweise verwandten Vorstellungen der antiken Welt von χάος vgl. G. F. Schoemann Zum gefesselten Prometheus des Aeschylus. Greifswald 1844. S. 107 fg.

NB. Die nachfolgenden Anmerkungen 1 u. 2 werden dann Anm. 2) und 3).

Ebendas. Anm. 1) nun 2) Z. 5 v. u. nach „Paracelsus" setze hinzu: Von diesem Alkahest oder Altahest sagt Paracelsus: Omne corpus visibile resolvit in suam primam materiam servata seminum potestate.

Zu S. 49 Anm. 1 Z. 10 v. u. nach „20": dem Jos. Bapt. Helmont als Verfasser beigelegt. Vgl. auch über die damalige Meinung von Cabbala das lexic. alch. von Ruland p. 295 fg. Der Jude Cappel Hecht hielt freilich auch noch J. Böhme als einen großen Kenner der Kabbala (!). S. Oetinger's Selbstbiographie herausg. von Hamberger 1845. S. 46.

Zu S. 50 Anm. 3 Z. 1 v. u. nach „c. 9." setze: Vgl. auch gloria mundi im Musaeum hermetic. p. 275 fgg. p. 295 fg.

Zu S. 51 Anm. 1 Z. 4 v. u. nach „45" füge hinzu: Ruland

bestimmt fixatio näher so: Wenn es gar dürr und fest wird, daß sichs nicht mehr im Wasser resolvirt, sondern im Feuer bestehet.

Zu S. 52 Anm. 1 Z. 4 v. u. nach „Wichtigkeit" setze: vgl. auch gloria mundi im Mus. hermet. p. 301 fgg.

Zu S. 53 Anm. 2 Z. 1 v. u. setze als Schluß: Definirt doch Ruland den Begriff von alchimia überhaupt als impuri separatio a substantia puriore a. a. O. S. 26.

Zu S. 54 Anm. 1 Z. 14 v. u. setze als Anhang: Von sulphur sagt Ruland (S. 454): Sulphur est principium formativum, aërium partim, partim etiam igneum et aethereae naturae particeps, per quod virtus est. Daß er völlig verschieden vom gemeinen Schwefel sei, sagt derselbe S. 456. Dies galt übrigens im 17. Jahrhundert als gemein bekannter Satz. Vgl. M. Zachar. Theobald arcana naturae, Norimb. 1628 an mehreren Stellen z. B. S. 52. 111 fg.

Zu S. 56 Z. 2 v. o. setze nach „putrefactio" [1]) und unten als Anm. [1]): Solutio est prior chymicae practicae pars, scheidet und verdünnt (attenuat) rerum coagulatarum compages. Separatio scheidet rein und unrein. Putrefactio trennt die essentias coelestes ab elementari compositione.

Zu S. 57 Anm. 2 Z. 3 v. u. nach „s." schalte ein: Ruland p. 41 und . . .

Zu S. 61 Z. 3 v. u. nach „Ares sagt" setze [1]) und unten als Anm. [1]): Vgl. auch Ruland s. v. Ares S. 55.

Zu S. 64 Z. 13 v. o. nach „Feuer" setze Anm. [1]) und unten als Anm. [1]): Dies ist übrigens ein alter alchymistischer Satz. So sagt z. B. im 14. Jahrh. Raymund. Lullus testament. theorica p. 140: Creavit Deus Adam de limositate terrae, aquae, aëris et ignis.

Zu S. 65 Anm. 1 Z. 1 v. u. füge hinzu: (So heißt es bei Raymund Lullus von den Metallen: Exitum habent a materia una et sic sunt complexionis Hermaphroditae. Theorica p. m. 17. a.)

S. 66 Z. 15 v. u. st. Einer l. Eines.

S. 66 Z. 12 v. u. st. von l. vor.

S. 68 Z. 3 v. o. st. nur l. uns.

Zu S. 70 Z. 8 v. o. nach „Höllen" setze [1]) und unten als Anm. [1]): „Höllisch Feuer im Wasser" wird das Mercurial-Wasser genannt im Aureum vellus Rorschach 1598 I, 7 fg. Vgl. den deutschen Räthselvers des Basilius Valentinus auf Victriolum bei Fabric. biblioth. gr. T. XII. p. 698 fg.

Ebendas. Anm. 2 Z. 1 v. u. setze bei: Mercurius heißt bei Ruland ebensosehr aqua sulphuris, wie „Wasser des Salniters." Auch mit dem Namen cor salis bezeichnet er den Mercurius (S. 332).

Zu S. 73 Z. 3 v. u. setze nach „acuatio" das Zeichen [1]) und unten als Anm. [1]): Das Wort acuatio hat Ruland nicht, und nennt nur acuare als Wirkung des sal (S. 455). Auch nicht divisio, wofür er wahrscheinlich distractio braucht (S. 188 fg.). Von destillatio handelt er ausführlich S. 183 fg. und unterscheidet davon distillatio S. 187 fg. Conjunctio hat er auch nicht; wahrscheinlich ist es identisch mit Ruland's conjugium oder auch copulatio S. 167. Exaltatio ist ihm gleich maturatio et gradatio (S. 202). Sublimatio nennt er: „wenn der Dampf über sich gehet" S. 405.

Zu S. 74 Z. 11 v. u. setze nach „calcinatio" das Zeichen [1]) und unten die Anm. [1]): Calcinatio bestimmt näher Ruland S. 125 fg.

Zu S. 75 Z. 8 v. o. nach „Quellgeister" setze das Zeichen [1]) und unten als Anm. [1]): Spiritus chymiae seindt sieben principales, sagt Ruland S. 442. Diesen alchymistischen sieben Hauptgeistern entsprechen die theosophischen sieben Quellgeister.

Zu S. 77 Z. 10 v. u. nach „ebendaselbst I, 14)" setze das Zeichen [1]) und unten als Anm. [1]): Ruland a. a. O. sagt (S. 323): „Materia prima heißt und ist venenum." Das ist auch die Bedeutung des für materia prima gebrauchten Wortes cambar oder chambar (s. Ruland unter dem letzten Worte).

Zu S. 78 Z. 5 v. u. setze nach „209 fgg.") das Zeichen [1]) und unten als Anm. [1]): Vgl. über die aqua duplex, aqua solvens, und aqua tingens Ruland a. a. O. S. 47.

Zu S. 79 Anm. 1 Z. 11 v. u. setze nach 25. b: (So auch Raymund. Lullus theorica p. m. 16 a.)

Ebendas. Z. 1 v. u. ist beizufügen: Das Verhältniß der tria principia zu einander bestimmt Ruland (S. 383) so: Sal = Leib, Sulphur = Seele, Mercurius = Geist. S. 470 bezeichnet er die drei zusammen, wie sie die prima materia bilden, als „flüssig Salz.“ Anderwärts (S. 455) sagt er: Quaevis viva, mobilis et spiritualis materia, quae in halitum attenuari potest, est Mercurius; sicca et conservans et acuans est sal; urens, calida et purissima est sulphur. Vorher (S. 455) bezeichnete er das Verhältniß der drei principia zu einander so: Sal terminator est; sulphur informator; Mercurius est vapor unctuosus, qui ab illis patitur. Anderwärts bezeichnet er den Mercurius auch als principium materiale und nennt ihn „Haus und Wohnung der Seelen“ (S. 42).

Zu S. 80 Z. 14 v. o. setze nach „naturans“ ein [1]) und unten als Anm. [1]): Ueber die „Natur“, die, aller Dinge Anfang, eine stetwährende, unendliche, Alles wärme und koche“ u. s. w. vgl. auch turba philosophor. S. 1. — —

Zu S. 83 Z. 14 v. o. nach „Stille ohne Wesen“ setze [2]) und unten als Anm. [2]): Vgl. hiezu das oben (S. 48) nach Raym. Lullus über Yle als silentium sine auditu Bemerkte.

Zu S. 93 Z. 10 v. o. nach „ramento“ setze [1]) und unten als Anm. [1]): Den alchymistischen Begriff von temperamentum bestimmt Raym. Lullus (theorica ed. Colon. Agripp. 1566. p. 3. a.): Temperamentum sub rebus naturalibus comprehenditur, quia formaliter sua complexio est de partibus subtilibus et simul adunatis. Ruland bezeichnet temperam. nach dessen Wirkung und sagt: Temperamentum omne est, quod propriam naturam domat frenatque aliam admittendo, ut est vinum adustum vel aqua ardens (s. denselben unter den letzten Worten).

Zu S. 98 Anm. 1 Z. 2 v. u. schalte nach „Vgl.“ ein: Ruland (S. 41 fg.) und . . .

Zu S. 99 Anm. 1 Z. 2 v. u. füge nach „S. 308“ bei: Weß-

halb z. B. Ruland imaginatio geradezu erklärt: Est astrum in homine, coeleste vel supracoeleste corpus. (S. 264).

Zu S. 115 Z. 13 v. o. nach „Operation bei“ setze [1]) und unten als Anm. [1]): Dagegen bedeutet der „Himmelsthau“ anderen Rosenkreuzern auch die „Feuer- und Wasser-Wurzel“, Ischschamaim (Esch-Schamaim) den „Mineral- und Metallischen Himmelsthau“. S. Lehren der Rosenkreuzer H. II fol. 7 und de Mercurio H. III fol. 9.

Zu S. 116 Z. 10 v. o. schalte ein: In letzter Beziehung ist ein „Hirtenbrief an die wahren und ächten Freimäurer“ vom J. 1785 beachtenswerth, welcher so zu sagen ein Compendium Böhme'scher und Oetinger'scher Theosophie enthält.

S. 117 Z. 1 v. o. st. 153 l. 103.

Zu S. 118 Z. 5 v. u. setze nach „gehen lassen“ das Zeichen [1]) und unter dem Text als Anm. [1]): Für die Geschichte der Verbreitung Böhme'scher Schriften in Holland und in holländischer Uebersetzung, sowie über Gichtel, de Raedt u. A. ist wichtig und interessant: C. Sepp's in Leyden: Jac. Böhme's Oudste Vrienden tu Nederland. Overgedrukt uit de godgeleerde Bijdragen voor 1870. 9 de stuk. Leyden, de Breuk & Smits 1873.

S. 181 Z. 1 v. u. ist statt Raadt hier und wo sonst der Name vorkommt Raedt zu lesen.